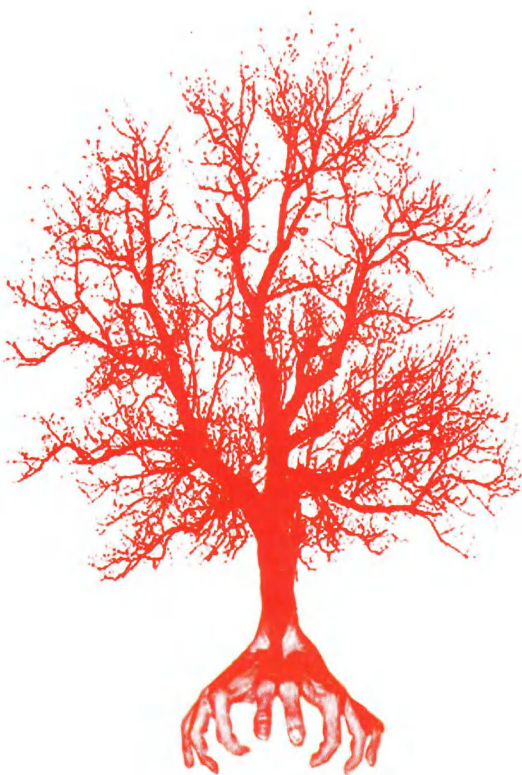


Alain BESANÇON

**ORIGINILE INTELECTUALE ALE
LENINISMULUI**



HUMANITAS

ALAIN BESANÇON s-a născut la 25 aprilie 1932, la Paris. A absolvit Institutul de Studii Politice în 1952 și a mai obținut următoarele diplome: *maîtrise* (Istorie, Sorbona, 1954), *agrégation* (Istorie, 1957), doctorat în istorie (Sorbona, 1967), doctorat în litere (*doctorat d'État*, 1977). Cercetător C.N.R.S. (1959–1963), apoi profesor la École des Hautes Études en Sciences Sociales (1963–1992). Numeroase stagii ca profesor și cercetător la Columbia University (1964), Rochester University (1965), Wilson Center, Washington (1979), Hoover Institution, Stanford (1983), All Souls College, Oxford (1986), Academia de Științe a U.R.S.S. Discipol al lui Raymond Aron, Alain Besançon este unul dintre cei mai proeminenți specialiști în istoria rusă și sovietică — zona centrală a activității sale academice și publicistice. Numeroasele sale lucrări științifice au fost publicate în toată lumea, începând cu prestigioasele periodice *Daedalus*, *Journal of Contemporary History*, *Encounter*, *Survey Commentary*, *Policy Review*, *Annales*, *Contrepoint*, *Commentaire*, *Archivio di Filosofia*, *Revista de Occidente*. Din 1983, publică frecvent comentarii politice în *L'Express*. A fost tradus târziu în țările Europei de Est, dar a avut mereu o intensă circulație clandestină, în special în Polonia și U.R.S.S. (*samizdat*). Academia Franceză l-a distins cu Marele Premiu pentru Eseu (1984) și Premiul de Istorie.

În 1996, a devenit membru în Académie des sciences morales et politiques. Scrieri principale: *Le tsarévitch immolé* (1967, 1991); *Entretiens sur le Grand siècle russe et ses prolongements* (în colaborare cu Wladimir Weidlé și alții, 1971); *Histoire et expérience du moi* (1971); *Éducation et société en Russie* (1974); *L'Histoire psychanalytique, une anthologie* (1974); *Être russe au XIX-e siècle* (1974); *Court traité de soviétologie à l'usage des autorités civiles, militaires et religieuses* (1976); *Les origines intellectuelles du léninisme* (1977, 1986; trad. rom. Humanitas, 1993, 2007); *La confusion des langues* (1978; trad. rom. Humanitas, 1992); *Présent soviétique et Passé russe* (1980, 1986); *Anatomie d'un spectre* (1981; trad. rom. Humanitas, 1992); *Courrier Paris-Stanford* (cu Jean Plumyène, 1984); *La falsification du bien. Soloviev et Orwell* (1985); *Une génération* (1987); *Vendredi* (1990); *L'Image interdite: une histoire intellectuelle de l'iconoclasme* (1994, 2000; trad. rom. Humanitas, 1996); *Trois tentations dans l'Eglise* (1996; trad. rom. Humanitas, 2001); *Le Malheur du siècle* (1998; trad. rom. Humanitas, 1999, 2007).

ALAIN BESANÇON

ORIGINILE INTELECTUALE ALE LENINISMULUI

Traducere din franceză de
LUCREȚIA VĂCAR



HUMANITAS

BUCUREȘTI

Coperta
IONUȚ BROȘTIANU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BESANÇON, ALAIN

Originile intelectuale ale leninismului / Alain Besançon; trad.: Lucreția Văcar. – București: Humanitas, 2007
ISBN 978-973-50-1555-8

I. Văcar, Lucreția (trad.)

141.82(47) Lenin, V.I.

ALAIN BESANÇON
LES ORIGINES INTELLECTUELLES DU LÉNINISME

© Calmann-Lévy, 1977

© HUMANITAS, 2007, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24

www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,

fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, București

e-mail: cpp@humanitas.ro

www.librariilehumanitas.ro

CAPITOLUL I

Ideologia

I

Soljenițin: „Această minciună generală, impusă, obligatorie, este aspectul cel mai teribil al existenței oamenilor din țara noastră. Este un lucru mai rău decât toate lipsurile materiale, mai rău decât absența oricărei libertăți civice. Și tot acest arsenal de minciuni (...) este *tributul plătit ideologiei*: tot ceea ce se petrece trebuie să fie legat de această ideologie moartă care încă se agață cu toate ghearele, dar tocmai pentru că statul nostru, prin inerție, prin tradiție, se cramponează încă de ea, de această doctrină mincinoasă, de erorile sale cu ramificații multiple. Ideologia este aceea care are nevoie, pentru a supraviețui, să-i pună în spatele gratiilor pe cei care îndrăznesc să gândească altfel [...]. Aruncați această vechitură murdară, îmbibată de sudoare, pe care există deja atâta sânge, încât ea nu mai permite corpului viu al națiunii să respire! Ea este responsabilă de tot acest sânge vărsat, de sângele a șaizeci și șase de milioane de oameni.”¹

În *Scrisoare către conducătorii Uniunii Sovietice*, Soljenițin revine, aproape în fiecare pagină, asupra unei noțiuni care nu este clară, dar care este inevitabilă și de care se lovește fără voia lui: ideologia. Ea ocupă, atât ca noțiune cât și ca realitate locul central. Cu un spirit de decizie pe care nu-l aveau înaintașii săi, nici chiar Zamiatin sau Orwell², el ține cu fermitate la această intuiție: că esența regimului sovietic, invariabilă după 7 noiembrie 1917, nu este etatizarea mijloacelor de producție, nici birocrăția, nici noua clasă, nici chiar partidul, nici, în general, o structură economică

și socială, nici o structură politică, ci o „credință” de un anumite tip, ideologia, care, la ora actuală, nu mai este fără îndoială chiar o credință ci, pentru a vorbi în termenii în mod intenționat cei mai vagi, o formațiune mentală*. „Aceasta” este instalată de el în centrul strategic al lumii comuniste. Cu toate lacunele informației sale și limitele analizei sale, numai fiindcă a reperat și situat în mod corect ideologia, el știe să păstreze un principiu de inteligibilitate superior.

Ce trebuie să înțelegem prin ideologie?

Soljenițin întrebuințează cuvântul în sensul în care el este admis în limbajul sovietic actual. Pe urmele lui, voi înțelege această noțiune ca un dat empiric al istoriei și nu ca un concept *a priori*.

Există o definiție sovietică a ideologiei sovietice.

Ea se prezintă drept conformă marxismului. Ideologia desemnează, în sens larg, ansamblul ideilor și al operelor de civilizație elaborate de clasa dominantă și, sub influența acesteia, de o societate de clasă dată. În sens restrâns, ea este un sistem de interpretare permițând justificarea unor situații sociale și permițând puterii politice de clasă să se perpetueze. Ideologia poate fi adevărată sau falsă. Dacă este falsă, este pentru că reprezintă expresia intelectuală a unei situații de interese care nu poate fi dezvăluită fără riscul de

* Într-adevăr, după luarea puterii, ideologia încetează să mai fie o credință. Ea nu este de altfel eficace decât cu condiția de a nu fi crezută: ea este o credință în care nu se crede. Soljenițin: „Doar constrânși și forțați ne prefacem [a crede]”, *ibid.*, p. 37. Simularea credinței este distructivă pentru spirit și astfel se împlinește un obiectiv al ideologiei. Cf. *infra*, cap. XVI. Dar acesta nu este un motiv pentru a crede, ca Saharov, că societatea sovietică se caracterizează prin „indiferență ideologică și utilizarea pragmatică a ideologiei ca o fațadă comodă”. SAHAROV, 1974, p. 208. Legătura dintre societate și ideologie este mai strânsă decât cea pe care o presupune simplul pragmatism.

a pieri. Singur proletariatul — ale cărui interese se confundă cu cele ale întregii umanități — este în stare să producă o ideologie care să nu fie falsă, ci adevărată.

Ea nu este știința, dar ea este conformă științei. Astăzi nu mai există decât două ideologii, celelalte fiind depășite de mersul istoriei. Lenin scria în 1902: „Problema se poate pune *numai* astfel: ideologie burgheză sau ideologie socialistă. În această privință nu există cale de mijloc pentru că omenirea n-a elaborat nici un fel de « a treia » ideologie.”³

Unul din manualele în vigoare în URSS, *Micul dicționar filozofic*, expune cu claritate situația respectivă:

„Ideologia clasei muncitoare este marxism-leninismul, arma ideologică a partidului comunist și a clasei muncitoare în transformarea revoluționară, socialistă a societății. Forța invincibilă a acestei ideologii provine din faptul că ea traduce fidel legile obiective ale dezvoltării societății și exprimă necesitățile dezvoltării istorice a epocii noastre. Ideologia burgheză contemporană este, dimpotrivă, o forță reacționară. Ea servește interesele burgheziei în lupta sa contra clasei muncitoare, contra socialismului. Negarea științei, idealismul, fideismul și obscurantismul, apelul la șovinism și la rasism, propaganda în favoarea cosmopolitismului, acestea sunt caracteristicile ideologiei burgheze moderne.”⁴

Marxism-leninismul dă astfel o viziune a lumii intelectuale în care ea apare împărțită între două ideologii în conflict. Într-adevăr, falsă ideologie nu dispare spontan în fața splendorii adevărului în ideologia proletară. Cele două ideologii susțin o luptă înverșunată. Marxism-leninismul se identifică cu una din cele două ideologii și, printr-un raționament interior al doctrinei, își dă el însuși criteriile sale de adevăr. De ce este marxism-leninismul adevărat? Pentru că el este ideologia clasei muncitoare și aceasta, în marxism-leninism, nu poate să se înșele. Dar dacă clasa muncitoare nu este leninistă? Aceasta înseamnă că ea a căzut sub influența ideologiei burgheze.

Din nou, ce este ideologia sovietică ?

Pentru Soljenițin, ideologia nu este un concept, ci o realitate. Ea este o realitate cotidiană care apasă asupra lui ca și asupra compatrioților lui. Este marxism-leninismul, *diamat* [*materialismul dialectic și istoric*], așa cum este el predat copiilor, studenților, cadrelor, întregii lumi⁵. Cenzura și poliția veghează ca nimic să nu intre public în contradicție cu ea. Ideologia se confundă cu totalitatea cărților de filozofie, istorie, economie. Ea controlează, indirect, totalitatea literaturii și a artelor frumoase. Are dreptul să supravegheze totalitatea celorlalte științe sociale sau naturale, ale căror rezultate nu vor trebui niciodată să o falsifice. Își pune pecetea asupra limbajului cotidian. Ea informează corpul social și, invers, corpul social nu există, de drept, decât pentru a-și primi forma de la ideologie și a-i servi de corp.

Dar aici se prezintă un fapt straniu. Ca sistem de idei, ideologia sovietică este incredibil de simplă. *Micul dicționar filozofic* ajunge cu desăvârșire s-o epuizeze. *ABC-ul comunismului* de Buharin și Preobrajenski, apărut în 1919 era un expozeu complet⁶. *Materialismul dialectic și materialismul istoric* publicat de Stalin în 1938 o conține în întregime*. În 1958, a apărut sub semnătura unui colectiv de ideologi eminenți *Fundamentele filozofiei marxiste*, și în anul următor *Fundamentele marxism-leninismului*: ele sunt, în ceea ce privește titlurile, satisfăcătoare. Nimic nu este adăugat, nimic nu este suprimat, în afara schimbărilor de echipă și de circumstanțele ce fac să fie trecute sub tăcere nume și evenimente a căror citare ar fi dobândit o valoare politică indezirabilă. Conținutul intelectual rămâne imuabil. Astăzi încă apar manuale intitulate: *Principii ale socialismului științific* sau *Comunismul științific* al căror conținut nu variază.

* Publicat ca paragraful 2 al capitolului al IV-lea al *Istoriei Partidului Comunist (bolșevic) al URSS*. Că Stalin nu-i este autor, lucru mai mult decât verosimil, este fără importanță.

Aceste cărți se prezintă uneori ca expozeuri „populare” sau „elementare”. Dar nivelul superior nu există.

Ideologia sovietică ar fi deci acest sistem trivial, fără mister, pe care unii sovietici se prefac a nu-l mai lua în serios? Cum se face că ea este, în același timp, vidă și atotputernică? Cum poate constitui acest cvasi-neant centrul vital al comunismului? Căci Soljenițin, cu privirea pătrunzătoare a marelui căpitan, o desemnează drept stâlpul și fundamentul regimului: înlăturând-o, regimul se prăbușește. Astfel, problema se deplasează și misterul reapare ceva mai departe: ideologia nu se reduce la sistemul de idei. Ea *este* regimul sovietic însuși. Ea nu se definește sau nu se lasă circumscrișă prin catalogul ideilor sau propozițiilor care o constituie. Ea este altceva.

Problema i-a interesat pe sociologii și filozofii contemporani. Soluțiile propuse de ei se pot clasa în două grupuri.

În primul, ideologia marxist-leninistă este o formă particulară a unui fenomen permanent care însoțește istoria umană de foarte mult timp. Este, de exemplu, punctul de vedere al lui Mannheim și al marxiștilor nonleniniști⁷. În această perspectivă, nu ar exista opoziție între ideologia marxist-leninistă și cele care au precedat-o. Ea formează împreună cu ele o serie. Ea nu este nici mai mult, nici mai puțin falsă. Ea îndeplinește aceleași funcții de deghizare, de justificare etc.

Astfel definită, ideologia este inseparabilă de conflictul politic care există de când trăiesc oameni în societate⁸.

În cel de-al doilea grup, dimpotrivă, ideologia sovietică, așa cum funcționează ea de 60 de ani, este o specie istorică nouă. Ea este un animal necunoscut care n-a fost niciodată clasat sau descris, care a stupefiat secolul nostru, așa cum aztecii au putut fi stupefiați de calul conchistadorului*.

* Există și alte grupuri. În particular, cel care se consacră descrierii fenomenului ideologic în termeni psihologici. Astfel face

Mi se pare că această a doua perspectivă este mai fidelă experienței istorice decât prima care tinde să dizolve *diamat*-ul în atemporal și care nu face dreptate foarte numeroșilor martori care au afirmat că trăiesc sub imperiul a ceva pe care lumea nu l-a cunoscut niciodată.

Nu reprezintă același demers intelectual a situa ideologia sovietică într-o căsuță a unui ansamblu universal care ar fi ideologia în general și a recunoaște originalitatea ireductibilă a ideologiei sovietice pentru a căuta, după aceea, în istoria evenimentelor, paralele și precedente. În primul caz, fenomenul este inclus în ceva deja cunoscut; în cel de-al doilea, se începe prin a-l recunoaște ca necunoscut și apoi se revizuieste istoria universală în lumina acestei necunoscute care servește de bază unei serii de întrebări asupra originilor, genezei și condițiilor de apariție.

Să cercetăm noua lighioană. Dacă o sesizăm în stare pură, cum apare ea la fondatorul său, Lenin, ea prezintă două caractere care, de obicei, se înfățișează separat și care sunt, aici, strâns unite: este o credință; este o teorie argumentată rațional și pretins dovedită. În calitate de credință, ea este mai structurată decât prejudecățile, care sunt pluraliste, vagi, confuze; decât crezurile, care sunt parțiale, fragmentare și care nu reclamă o adeziune totală; decât programele politice al căror câmp este limitat și care nu cer o separare atât de riguroasă a prietenilor și a dușmanilor. În calitate de teorie, ea se distinge de curente de gândire care pot fi sistematice și explicite, dar care nu cer conformitatea de conduită, nici consensul absolut al aderenților, și, în general, nu reclamă o asemenea investiție afectivă⁹.

J. GABEL, 1952, 1962, 1974 amestecând, este adevărat, psihiatria cu considerații sociologice lukácsiene care nu simplifică lucrurile. Nu mă plasez pe acest punct de vedere în prezentul studiu.

Când Lenin scrie: „Învățătura lui Marx este autoputer-nică fiindcă este justă. Ea este completă și armonioasă, dând oamenilor o concepție unitară despre lume“¹⁰, suntem pe versantul „credință“ al ideologiei. Când scrie: „Odată cu apariția *Capitalului*, concepția materialistă a istoriei nu este o ipoteză, ci o doctrină științifică demonstrată“¹¹, suntem pe versantul teoriei rațional dovedite. Dar acest punct de vedere nu este exact, căci în primul pasaj Lenin intenționează să formuleze o evidență teoretică, și în cel de-al doilea el face act de credință. Nu se pot separa cele două aspecte.

Rezultă, din această descriere a ideologiei ca un *mixtum* aparent contradictoriu, o consecință importantă pentru cercetarea originilor și a precedentelor.

Întrucât este o credință, trebuie cercetată din perspectiva religiei; iar întrucât este o teorie, din perspectiva gândirii raționale, filozofice și științifice. Dar ea nu este reductibilă nici la una, nici la cealaltă, și, în cursul cercetării, se observă că ideologia este contrariul lor, sau, mai curând, în sensul lui Aristotel, forma lor coruptă.

Confuzia principală care a împiedicat și împiedică încă înțelegerea ideologiei sovietice provine din aceea că ea a fost plasată în serie cu religiile sau cu filozofiile.

II

Genealogia filozofică a ideologiei sovietice pare naturală, căci ea se reclamă din aceasta, situându-se explicit în ruptură cu religia. Dacă citim manualele, ideologia proclamă o genealogie glorioasă: o mare parte a filozofiei antice (Heraclit, Democrit, Epicur, Lucrețiu), filozofia Renașterii și a Luminilor (Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza), Enciclopediștii și, în fine, Hegel și Marx. În plus, întreaga Știință. Astfel, ea pretinde să desăvârșească istoria intelectuală a umanității valorificând totalitatea moștenirii „valabile“.

Putem refuza această pretenție, dar nu ne putem dispensa să situăm marxism-leninismul în istoria gândirii. Ne putem teme aici de mai multe greșeli.

Cea mai gravă este aceea de a-l considera ca o filozofie, oricât de falsă sau de rea, dar totuși o filozofie. Astfel, Losski și Zenkovsky, autorii a două *Istorii ale filozofiei ruse*, consacră fiecare un capitol „materialismului dialectic”¹². Este evident că aceste capitole nu intră în istoria filozofiei, că formează un corp străin. Henri Chambre, autor meticulos și obișnuit să respecte documentele, a elaborat *Marxismul în Uniunea Sovietică* în care studiază, pe texte oficiale, conceptele de drept, de „prietenie între popoare”, de „economie politică”, plecând de la Marx și notând modificările apărute¹³. El reconstituie o genealogie care pleacă de la Marx sau de la filozofia Luminilor și crede că discerne evoluții, de exemplu în economie, de la lucrările lui Buharin până la ultimele învățături ale lui Stalin. El presupune că între marxism-leninism și autorii săi există același raport care există între Marx și *Capitalul*. Tot așa, el presupune că între ideologia sovietică izvorâtă din Marx și societatea sovietică există un raport analog celui care exista între societatea franceză și ideile republicane izvorâte din Revoluția franceză. O asemenea presupunere nesuținută ruinează lucrarea, și cu cât erudiția este mai mare, cu atât cartea pierde contactul cu realitatea. Nu se poate discuta filozofic cu ideologia, nici chiar pentru a o refuza, pentru că ea este eterogenă față de filozofie și nu se lasă respinsă de către ea¹⁴. Este adevărat că ideologia este avidă de aceste „dialoguri” în care obține recunoașterea unui rang filozofic și, prin aceasta, o legitimitate.

Alții, mai lucizi, au conștiința rupturii și disting între filozofie și ideologie. Dar se deschid atunci două căi. Fie, păstrând privirea fixată asupra rezultatului catastrofic al descendenței, se va dovedi că ea este rezultatul unui adulter. A existat o trădare într-un punct al evoluției care, până

atunci, era considerată sănătoasă, dincolo de acest punct producându-se deviația ruinătoare. Pentru Kostas Papaioannou, ruptura se situează dincolo de Marx, chiar de social-democrații clasici precum Kautsky și Plehanov¹⁵. În cartea sa *Ideologia rece* se trece astfel treptat de la înalta gândire (Marx) la ideologie (Stalin). Și chiar așa se și prezintă evoluția. Totuși, el riscă să scutească de orice responsabilitate pe filozoful situat imediat în avalul căderii catastrofice, și aceasta nu este deloc verosimil. Nu există Imaculata Concepție în istoria filozofiei. Fie — este cealaltă cale — filiația este recunoscută ca legitimă, dar aceasta conduce la a face din istoria filozofiei un proces catastrofic urcând până la o dată împinsă tot mai înapoi. Blestemul asupra copiilor îi antrenează pe părinți. Din aproape în aproape, iată-i pe Hegel, Kant, Descartes, nominalismul convocați la judecătorul de instrucție. Slavofilii ruși, Kireevski, tânărul Soloviov erau virtuozii acestor inculpări în lanț și făceau, liniștiți, procesul sfântului Toma, al lui Augustin, al lui Aristotel¹⁶.

Trebuie atunci să ne întoarcem până la un păcat original al filozofiei, păcat ce viciază întregul arbore. Într-un caz, se cedează utopiei unei vârste de aur filozofice revolute, în celălalt, unui pesimism al corupției radicale a gândirii noastre, ajungându-se până la a face din Hegel sau Descartes, în maniera lui Bouvard și Pécuchet, „cauza a toate“.

Se pare că se pot evita dificultățile acestor două căi, presupunând că, între ideologie și curente de gândire filozofice și științifice al căror patronaj îl reclamă, nu există nici o continuitate de *specie*. Există o mutație. Dar ea utilizează pentru a se constitui unele elemente smulse curentelor de gândire istorice și supuse unei noi utilizări. Nu există deci nici filiație legitimă, nici chiar o filiație adulterină care ar conserva, în schimbare, substanța filozofică. Există apariția unei specii noi care supune fragmente ale unor vechi formațiuni intelectuale, servindu-i drept materie primă, căroră le imprimă forma sa. Se evită astfel procesele în lanț,

căci aceste formațiuni intelectuale nu sunt decât materialicește responsabile de a fi purtat în ele asemenea elemente recuperabile. Ele nu sunt responsabile moralmente.

Ceea ce a fost spus despre filozofii se potrivește încă mai bine pentru știință. Marx reclama patronajul lui Darwin. Lenin de asemenea (ca și Hitler, de altfel). Călătoria la bordul vasului *Beagle*, nu mai mult decât oricare din demersurile care au constituit știința, nu trebuie să fie făcută responsabilă de ideologie, cu toate că aceasta a intentat științei în ansamblul său un proces de paternitate.

A pune în raport ideologia sovietică și istoria religiilor nu poate fi decât fapta adversarilor ideologiei sovietice, de vreme ce aceasta realizează în ea, și promite pentru toți, sfârșitul religiei. Dar, în generația contemporană lui Stalin, aspectele fideiste, de cult, dogmatice ale ideologiei erau atât de vândute încât se impunea de la sine comparația cu imaginea convențională a unei creștinătăți „medievale“, „inchiizitoriale“ etc. Jules Monnerot vorbea de „Islamul secolului al XX-lea“¹⁷. Raymond Aron propunea expresia de „religie laică“ și unuia din capitolele cărții sale *Opiul intelectualilor* îi dădea drept titlu: *Oamenii bisericii și oamenii credinței*¹⁸.

Există, într-adevăr, analogii prea numeroase și prea profunde pentru a fi examinate acum. Nu este o întâmplare că ideologia sovietică este comparată de Nadejda Mandelstam cu o „Biserică pe dos“ și că Biserica făcând obiectul acestei inversiuni este fără îndoială mai mult Biserica romano-catolică decât Bisericile ortodoxe sau protestante¹⁹. La urma urmelor, în legenda Marelui Inchizitor, Dostoievski viza în primul rând Biserica catolică, dar cititorii săi din secolul nostru s-au gândit la regimul sovietic. Totuși, Marele Inchizitor schimba libertatea pentru pâine, în timp ce, printr-o dispoziție pe care Dostoievski ar fi putut-o considera providențială, regimul sovietic nu a fost capabil până acum să-i facă pe supușii săi să uite gustul libertății, în aceeași măsură

în care, prin penuria instalată, îi făcea deopotrivă să uite gustul pâinii.

Cu toate acestea, ideologia nu este o religie, nici chiar o „religie laică”. O trăsătură formală ajunge pentru a deosebi ideologia de gruparea de religii cu care ea este îndeobște comparată. Această trăsătură privește structura actului de credință. E un adagiul clasic că un lucru nu poate fi, în același timp și sub același raport, știut (sau: văzut) și crezut. Când a fost să-l jertfească pe Isaac, Avraam, citim, „crezu ce îi spunea Dumnezeu”. În fața mormântului gol, Ioan „crezu”. În Coran, cuvântul credință înseamnă ca și în Biblie: „a se lăsa în seama”, „a se încredința”. La temelia religiilor credinței există un *non-știut* conștient. Avraam, Sfântul Ioan, Mahomed știu că nu știu. Ei știu că ei cred. Când Lenin declară despre concepția materialistă a istoriei că nu este o ipoteză, ci o doctrină științific demonstrată este desigur o credință, dar pe care el o presupune dovedită, întemeiată pe experiență. La temelia ideologiei există un dat știut. Lenin nu știe că el crede. El crede că știe.

III

Și totuși, nu istoria filozofiei, ci istoria religiilor este cea care poate furniza un precedent ideologiei. Într-adevăr, aceeași trăsătură formală care deosebește ideologia de religie discriminează în interiorul religiilor credinței o direcție de gândire care prezintă analogii destul de strânse cu ideologia. Această direcție de gândire este gnoza. Ea este un model imperfect al gândirii ideologice, dar singurul care dă acesteia o perspectivă istorică îndepărtată. Căci, deși specia este într-adevăr nouă, deși pare pe de-a-ntregul închisă în limitele modernității, e util să o legăm, chiar indirect de un fenomen a cărui experiență e seculară pentru umanitate. Este evident că nu există nici o continuitate între cele

două fenomene. Lenin ar fi considerat, și pentru prima oară sunt de acord cu el, o nebunie să fie situat în tradiția lui Valentin sau Mani* de care, fără îndoială, abia auzise vorbindu-se. *Precedentul* trebuie să fie înțeles ca o structură analogă a gândirii, o tăietură, un aranjament al spiritului, cu toate că ceea ce este gândit nu are nici o legătură. Voi arăta mai departe că o altă trăsătură formală stabilește o discriminare între gnoză și ideologie. Dar merită osteneala de a considera, cu oarecare detalieri, fenomenul gnostic care, deși foarte îndepărtat de scena anchetei mele, îi dă acestuia mai multe idei directoare.

Este posibil ca gnoza, înțeleasă ca direcție de gândire, să fie prezentă în preajma tuturor religiilor, ca toate, adică, să poată suporta o mutație „gnostică”. Dar, ca fenomen istoric distinct, ea ia naștere la începutul erei creștine și în mediul sectelor iudeo-creștine. Gnoza se înrădăcinează în mod anevoios într-un climat păgân, în care divinul nu este încă nici concentrat, nici separat de lume prin natura sa transcendentă și în care apartenența religioasă nu se pecețuiește, în consecință, printr-un act de credință religioasă. Ea se cristalizează într-un climat monoteist și cu atât mai bine cu cât învățătura a urmat, de partea sa, același proces de concentrare și de unificare. Ea însoțește ca o umbră iudaismul târziu, creștinismul timpuriu, mai târziu, islamul, și această umbră nu le va mai părăsi.

Gnoza nu s-a născut ca o doctrină unitară, ci ca o înmulțire rapidă a sistemelor, purtate de grupușcule, în marginea ortodoxiilor în formare (dacă nu cumva ortodoxiile au constituit limita incertă a gnosticismelor). Explozia socialismelor sub Monarhia din Iulie ne poate permite să imaginăm spectacolul pe care trebuie să-l fi oferit. Dar în

* VALENTIN — cel mai de seamă maestru gnostic; MANI — apostolul gnozei maniheene (*n. t.*)

perspectiva noastră (cercetarea precedentelor ideologiei), câteva teme generale par interesante.

Mai întâi, o conștiință acută a unei duble decăderi a lumii și a sinelui, asociată cu o revoltă contra acestei condiții decăzute. În lume, binele și răul (luminile și tenebrele) sunt două inconciliabile implicate în mod absurd, printr-un accident contrar scopurilor generale ale acestei lumi. Dar revolta noastră intimă împotriva răului, factor al oricărei suferințe, este „în ea însăși dovada apartenenței noastre prime la binele desăvârșit care este opusul său”²⁰. Există deci în noi bine, rest al unei condiții anterioare, pe care ne revine să-l desprindem din sterilul funest care l-a întemnițat și a cărui responsabilitate n-o purtăm noi.

Urmează că decăderea și mântuirea lumii și a omului formează două istorii întrepătrunse. Lumea este subiectul unei decăderi trecute, dar elementele binelui, întemnițate în rău (în materie, în timp, în diferența sexuală etc., toate lucrurile), se vor elibera și se vor întoarce în această patrie originară despre care păstrăm o amintire obscură. Încă de pe acum, aleșii pot opera în ei înșiși această alegere. Există, astfel, două cicluri ale mântuirii, cel al aleșilor, mântuirea personală care se poate împlini *hic et nunc*, și cel al răscumpărării celorlalte elemente de perfecțiune risipite în univers, care are loc la capătul unei eschatologii generale.

Mijlocul acestei duble mântuiri este, înainte de toate, gnoza, cu alte cuvinte cunoașterea. Este o cunoaștere *teoretică* a legilor cosmosului și a structurii sale de ansamblu, macrocosmos și microcosmos (omul). Este o cunoaștere *istorică*, privind evoluția cosmosului, starea sa primitivă, cauzele și circumstanțele căderii sale, căile salvării sale, și chiar permite să se prevadă cu certitudine starea sa finală. Este o cunoaștere *practică*, indicând mijloacele de a contribui la dubla mântuire și călăuzind acțiunea mântuitoare a alesului. Cu toate acestea, asupra conținutului gnozei, nu există un acord, ci o fărâmițare grupusculară a școlilor gnostice.

În starea de incoativitate dogmatică în care se aflau atunci iudaismul și creștinismul, amestecate încă, nu era ușor să delimitezi ortodoxia. Gnosticii erau siguri de ortodoxia lor și se bucurau de un întreg aparat de scripturi. De partea lor, ortodocșii calificau misterul creștin drept „gnoză” veritabilă opusă falsei gnoze. Încetul cu încetul, au fost găsite probe și polemica antignostică a avut și ea temele sale generale.

Gnosticilor le era reproșat în general faptul de a depăși limitele umane ale cunoașterii, pretinzând să pătrundă misterul central al cosmosului și al istoriei. Prin aceasta ei devalorizau măreția divină. Credinței în cuvântul divin — oferită de revelație — ei îi substituiau o credință mai profundă decât revelația, pentru că în fondul său se pretindea rațiune, mai profundă decât rațiunea, pentru că se dădea drept o iluminare ce transformă: astfel, gnoza era, în definitiv, credință în sine însuși, substituie semiconștientă a unui dat revelat cu propria sa înțelegere.

Îndeosebi, ortodoxia reproșa gnosticilor faptul că respingeau istoria concretă în favoarea unui plan mai adânc al istoriei, care în fapt o volatiliza. De exemplu, Patimile nu erau decât simbolul unei realități mai profunde, subiectul manifest al unui subiect latent, care, doar el, era real și interesant. Crucea Calvarului nu era, *în fond*, decât simbolul X-ului cosmic format prin încrucișarea elipticii și a ecuatorului ceresc. Întreaga Scriptură era astfel obiectul unei lecturi simbolizante în care textul manifest (sau sensul literal) se estompa în fața unui text latent (simbolic) care demonstra sistemul gnostic. Desfășurarea materială, în timp, a faptelor irepetabile ale istoriei mântuirii era înlocuită printr-o procesiune de simboluri plutind în eternitate. Să spunem că istoria reală era ca și desființată printr-o suprainterpretare alegorică.

Dar morala era aceea care furniza ortodoxiei iudaice și creștine dovezile cele mai sigure.

După gnostici, există o exterioritate a răului în raport cu omul. Implicat într-o luptă cosmică ce-l depășește în mod ab-

solut, responsabilitatea sa nu e angajată. El nu are liber arbitru: este manevrat de puterile bune sau rele care și-l dispută și pe care le ignoră. Păcatul, dacă există unul, nu este o chestiune de opțiune subiectivă: este faptul de a te găsi în mod obiectiv de partea puterilor răului. Rezultă de aici pentru suflet o pedeapsă obiectivă, chiar dacă el nu știe unde se află răul. Așa cum scria Secundinus către Augustin, „nu pentru că a păcătuit este sufletul pedepsit, ci pentru că nu-l încearcă durerea de a fi păcătuit”²¹. Nu există păcat decât prin ignoranță.

Gnoza îi pune capăt. Ea trezește sufletul, îi dă conștiința situației sale adevărate și îi permite să-și aleagă tabăra. Se dezvoltă deci o morală gnostică. Ea va oscila, la voia sistemelor, între două atitudini opuse, dar echivalente: sau un ascetism strict vizând extincția cărnii (adică a răului în sine), sau, mult mai rar, un desfrâu abandonând carnea mișcării sale proprii, ceea ce poate fi o modalitate tot atât de eficace de a o nimici. Dar esențialul nu este în conduite, ci în principiul acestei morale. Într-adevăr, ea se opune în același timp grecilor, evreilor și creștinilor, în măsura în care criteriul binelui și răului încetează să mai fie universal pentru a deveni interior doctrinei. Nu există *dreptate* în sine. *Dreptatea* este relativă la realizarea planului cosmic așa cum este el dezvăluit prin gnoză și deci relativă la gnoza însăși. Conformitatea cu binele nu este deci înregistrată prin realizarea dreptății, ci printr-o adecvare a conduitei la realizarea schemei cosmogonice. Aici gnoza se separă de religie. Iată pentru ce Plotin o acuza că ignoră virtutea²².

Cel mai bun exemplu de sistem gnostic este, după cum arăta H. Ch. Puech, maniheismul. El moștenește gnosticismele precedente, le întărește și le topește într-un sistem coerent. El a fost o Biserică universală ai cărei adepți, în câțiva ani, s-au diseminat de la Gibraltar până în China. Nu ne putem împiedica să ne gândim la maniera în care marxism-leninismul a sincretizat, sistematizat, codificat, o bogată varietate de curente intelectuale moderne, pentru a se răspândi pe neașteptate asupra lumii întregi.

Revelația lui Mani este în principiu expresia clară, imediată, totală a Adevărului, Gnoza plenară, Cunoașterea absolută²³. Sistemul este fidel schemei generale a celor pe care le-a moștenit. Aceasta se prezintă ca o cunoaștere simultană a naturii și a destinelor lui Dumnezeu, a Universului, a sinelui. Ea se desfășoară în știința universală a lucrurilor divine și terestre, în care totul, fenomenele fizice ca și evenimentele istorice, își găsește explicația. Cosmologia și teologia se blochează într-o cunoaștere unificată, cu aparență rațională și cu vocație enciclopedică*.

Schema generală este deja cunoscută. Există *două principii* (binele și răul, lumina și întunericul, spiritul și materia) al căror „amestec” este resimțit ca funest. Există *trei timpuri*, un trecut în care există o disjunctie perfectă a celor două substanțe, un prezent în care s-a produs și durează amestecul, un viitor, sau final, în care diviziunea primordială va fi restabilită. A fi maniheean înseamnă a recunoaște cele două principii și cei trei timpuri. Decurge din aceasta o geografie dualistă: cele două principii sunt concepute ca fiind două regiuni separate printr-o frontieră mai mult sau mai puțin ideală, în mișcarea neîncetată, și ca fiind simetric antitetice: regiunea binelui la nord, regiunea răului la sud. Două tabere, două regiuni, trei timpuri: vom regăsi în leninism o clasificare asemănătoare.

Dar punctul în care maniheismul pare să reclame de la sine o punere în paralel cu realitatea contemporană este acela care se referă la *omul nou*.

Universul are vocația mântuirii și de asemenea omul care face parte din univers și care, prin urmare, este un amestec. Fiecare om conține deci un „eu” în chip original și substanțial pur, dar care trebuie degajat de o stare actuală impură,

* Există deci o identitate a cunoscutului și cunoscătorului, iar a accede la gnoză și a se converti la gnoză reprezintă unul și același act.

în care tendințele rele acoperă sau amenință eul real al omului. În vocabularul Sfântului Pavel se dă o luptă în noi, între *omul vechi* și *omul nou*. Dar, la gnostici, omul vechi este sufletul în situația sa pasivă și ignorantă. Omul nou este sufletul sub aspectul său activ și mântuit, sufletul căruia i-a fost dată conștiința ce-l deșteaptă și-l separă de amestec.

Omul este deci solidar cu universul. El este acționat de acesta, în mod iresponsabil. Dar, prin capacitatea sa de a cunoaște, el poate deveni obiectul central al procesului mântuirii. Cu el se joacă întreg destinul lumii și cel al lui Dumnezeu însuși, izvor de lumină și Mântuitor, dar parțial prizonier al Materiei și care trebuie deci și el să fie mântuit. Omul devine astfel, după expresia lui Puech, „una din roțile acestei mașini de produs mântuirea, care este universul”²⁴.

Această mântuire va începe printr-o dobândire a conștiinței de sine. Eul pur fiind astfel perceput, va trebui împlinită eliberarea sa. Aceasta înseamnă a opera, în interiorul sinelui, separarea celor două substanțe pe nedrept amestecate, a realiza în sine această „apocatastază” care va fi, pentru cosmos și ansamblul umanității mântuite, definitivă la sfârșitul timpurilor.

Gnoza, susțin gnosticiei, nu a fost niciodată absentă din această lume. În tot cursul istoriei, Revelatorii care s-au succedat au adus pe rând adevărul eliberator. Alții, dimpotrivă, aflați în serviciul unor puteri inferioare, propovăduiau eroarea. O dublă înlănțuire străbate și divizează istoria intelectuală a umanității, tradiția luminii și tradiția întunericii. Chiar la cei care se reclamă de la adevărata gnoză, aceasta este în mod inegal înțeleasă. Cum ea învăluie morala și o impune, vor exista, de asemenea, printre adepți, două regimuri de reguli de conduită distincte și inegale. Simpli auditori se vor mulțumi cu un regim lax, minimal²⁵. Dar Desăvârșiții, care sunt în posesia unei cunoașteri depline, sunt ținuti să se conformeze strict conduitei care

rezultă din aceasta. Biserica maniheeană nu este egalitară. Adepții ei sunt repartizați în două clase, după cum sunt capabili sau demni să primească întru totul, sau numai în parte, harul și puterea pe care se presupune că le oferă gnoza. De o parte, inițiații, de cealaltă, candidații a căror formare rămâne imperfectă.

Desăvârșitul se definește destul de bine ca un profesionist al Mântuirii universale. Puțin importă mijloacele pe care le folosește, rituri, posturi, abstinence, mortificări: important este că ele formează mai puțin o morală cât o tehnică, o asemenea aplicație practică încât gnoza se actualizează și se împlinește în mântuire.

Noțiunea de păcat ia deci pentru Desăvârșit un cu totul alt sens decât pentru creștin sau evreu. Exista o mărturisire la maniheeni. Or, afirmau adversarii lor, ce puteau ei să mărturisească, de vreme ce nu admiteau liberul arbitru? Eul nu era responsabil de greșală, ci substanța tenebroasă amalgamată exterioară, de drept, acestui eu. Păcatul era comparabil cu o invazie microbiană, o maladie sau chiar cu o vrăjitorie. Dar, din cauza iluminării, sufletul nu este în întregime pasiv. Deasupra lui și imanent lui există „nouș”-ul inteligența, conștiința. Trezită prin gnoză, această conștiință poate, grație prezenței sale, să respingă ispita și să distrugă asaltul reînnoit al răului. Cum scrie Fortunat: „Pentru că păcătuim în pofida noastră și pentru că suferim constrângerea unei substanțe care ne este potrivnică și dușmănoasă, de aceea ajungem la cunoașterea lucrurilor. Prevenit prin această cunoaștere și redat memoriei trecutului, sufletul își recunoaște originea, recunoaște răul în care se găsește...”²⁶. Odată ce a fost iluminat, sufletul știe bine unde este binele și unde răul, și, revenind la sine, cunoscându-se pe sine, se îndepărtează în mod automat de ceea ce nu este el însuși. El cunoaște în același timp îndatoririle și puterile sale. El și-a asigurat „în principiu” victoria²⁷.

Se vede deci la ce servește mărturisirea: ea servește la a-și redobândi conștiința de sine prin intermediul doctrinei. A păcătui semnifică, în fond, a uita, a dezvăța. Semnifică a nu fi vrut sau știut să combați răul făcând apel la resursele intelectuale puse la dispoziția sufletului iluminat. A mărturisi înseamnă a reînvăța, a revizui. În această confesiune, prilejul e mai puțin păcatul, cât eroarea, mai puțin căința, cât autocritica.

Tentația gnostică se consolidează prin cele două tendințe puternice și permanente ale naturii umane. Ea promite omului, care, după cum enunță Aristotel, „vrea în chip natural să cunoască“, această știință. Ea este o explicație totală, ce rezolvă toate problemele, capabilă de a integra totul. Realitățile transcendente, fenomenele fizice și evenimentele istorice își găsesc în ea loc și explicație. Chiar fazele lunii erau explicate prin lupta celor două principii. Cu toate acestea, cum spune foarte bine Solignac: „Nu este vorba aici de o știință *rațională*, în sensul că fiecare afirmație ar fi riguros demonstrată, ci mai degrabă de o cunoaștere superioară, de o înțelegere în care fiecare din elemente este înțeles în coeziunea sa cu întregul. O asemenea doctrină nu poate fi decât absolută în dogmatismul său: ea elimină orice critică, fiindcă, sau « înțelege » și nu se pune nici o problemă, sau nu o « înțelege » și tot edificiul se surpă deodată”²⁸. Această observație arată prin ce anume cunoașterea gnostică se opune cunoașterii metafizice. În tradiția greacă, cunoașterea se înălța treptat, începând de la sensibil până la inteligibil și dincolo de acesta spre un centru inaccesibil unde se aflau Dumnezeu lui Platon, al lui Aristotel, Unul lui Plotin. Transcendența Dumnezeului lui Israel conserva această structură, am putea spune, centripetă a cunoașterii. Existau deci mai multe cunoașteri posibile, care puteau converge spre Centru fără ca vreodată să se întâlnească. Cunoașterea gnostică își are originea, dimpotrivă, într-o viziune centrală. Plecând de la știutul absolut, plasat în centru, ca și cum Gnosticul s-ar plasa în interiorul înțelegerii divine, derivă

în mod logic cunoașterile particulare. Nici una nu scapă, de drept, viziunii centrale, de la care plecând se constituie într-o ordine centrifugă o cunoaștere unificată și enciclopedică. Într-un sens, maniheenii nu greșeau simțind în ei o foarte profundă schimbare de stare: această adeziune globală și totală făcea cu adevărat din ei oameni noi. În loc însă să fie pătrunși de Lumină, ei erau doar posedați de gnoză, care îi asigura că ea este Lumina. Negând liberul arbitru, ei revelau poate adevărul psihologic al acestei posesiuni. Această nouă închisoare ei o numeau eliberare.

Dar poate că într-adevăr îi datorau o eliberare: de răul interior, de culpabilitate, de ambivalența și tot cortegiul de suferință și de inhibiție care o însoțește. Toate acestea au fost evacuate în afară, proiectate în exterior, asupra principului răului, singurul responsabil, stăpânit în mod rațional.

Mai multe trăsături în gnoză trimit fără tăgadă spre ideologia sovietică. În mod intenționat am selectat și pus în evidență ceea ce putea întreține comparația: blocajul unei cosmologii enciclopedice și al unei soteriologii; suprainterpretarea istoriei; morala dedusă din doctrină și extrăgându-și din ea criteriile; autocritica înțeleasă ca reînvățare a sistemului interpretativ; relativizarea omului în raport cu contribuția sa la mântuire; separarea distinctă între militanți și mase; militantul deținător de cunoaștere, ascetic, profesionist, despovărat de sarcinile obișnuite ale vieții; dualismul geo-istoric între regiunile ontologic condamnate și regiunile salvate.

Dar comparația nu poate fi împinsă prea departe. Ea nu este convingătoare decât dacă ne limităm la schemele generale ale gândirii, la starea de spirit, poate la dispoziția psihologică. Dacă intrăm în detalierea doctrinelor, asemănarea se șterge.

Gnozele antice semănau cu niște romane metafizice foarte complicate, cu nenumărate personaje celeste. Istoria cosmogonică se derula ca un roman foileton cu mai multe epi-

soade — și intriga varia în mod considerabil de la o școală gnostică la alta. Deoarece împrumuta sincretic de la curențele intelectuale ale epocii, ea amesteca materiale compozite și variate. Cum avea vocație enciclopedică, se complica la nesfârșit, pentru a explica treptat, succesiv, tot ceea ce cerea a fi explicat*. Dar această explicație păstra forma mitologică, chiar dacă această mitologie se voia intelectualistă, raționalistă chiar. Tocmai această producție mitologică așază o prăpastie de netrecut între vechile gnoze și ideologia modernă.

Într-adevăr, gnoza rămâne în intimitate cu religia din care se hrănește. Ceea ce îi reproșa ortodoxia era de a substitui, printr-un soi de subtilă alterație, credința printr-o convingere care-și găsea suportul în ea însăși (și nu în Dumnezeu-ul invizibil). Dar, în același timp, gnoza parazita religia, îi împrumuta vocabularul, schemele teologice, metodele exegetice. Ceva mai mult, întărind spusele religiei, ea se oferea drept forma ei cea mai pură și mai înaltă. Era foarte dificil de respins, pentru că se dădea drept religia însăși fiind în același timp în mod insidios altceva. Rareori se lăsa prinsă în flagrant delict de erezie și cu toate acestea ea reprezenta o abatere mai mare, o subversiune de fond. De aceea ortodoxia se temea de gnoză mai mult decât de erezie și a fost, în privința ei, necruțătoare, de-a lungul istoriei și atât cât a putut. Se înspăimânta de soliditatea convingerii gnostice, mult mai de nezdrunțat decât credința, de vreme ce stăruința în cele mai aspre suplicii era încă o manieră de a

* Plotin a fost șocat de acest lucru: „Enumerând o cantitate de noțiuni inteligibile, ei gândesc că se va crede că au descoperit adevărul exact. Or, chiar această multitudine face să semene natura inteligibilă cu natura sensibilă și inferioară: în inteligibil trebuie tins să se admită cel mai mic număr de ființe cu puțință“ (II, 9, 5). Altfel spus, explicația devine tot atât de impenetrabilă ca și complexitatea realului față de care sfârșește prin a forma un dublu imaginar și inutil. Este o elucubrație.

se prefera pe sine în raport cu ceea ce nu era sinele. Fără îndoială, ortodoxia simțea că perversiunea gnostică o amenința pe ea însăși, în fiecare clipă, din interior, chiar fără ca ea să-și dea seama, pentru că gnoza nu este atât o problemă de dogmă, cât de atitudine față de ea.

Dar, în schimb, această intimitate cu religia putea de asemenea să contamineze gnoza și, în mod ilicit, s-o reabiliteze. Căci, dacă religia nu era totdeauna ferită de gnoză, gnoza nu era nici ea neatinsă de religie. Când gnoza se organiza în Biserică, cu cărțile sale, riturile sale și ierarhia sa, când devenea credință de masă, aspectele perverse se estompau și ea devenea o religie în plus. Este ceea ce s-a întâmplat în cazul maniheismului târziu, al mandeenilor ²⁹ etc. Doctrinile cosmologice, în pofida pretenției lor la raționalitate, nu erau mai convingătoare decât dogmele. Ele trebuiau să facă apel, fie că o voiau sau nu, la motive de credință religioasă. Desăvârșitul contribuia la salvarea lumii prin practici religioase și nu printr-o reorganizare a lumii profane. Gnoza nu se dezvolta ca un partid politic. Ea nu aspira imediat la putere.

Din Antichitate și până în Renaștere, iudaismul, creștinismul, islamul au trebuit să facă față, în mai multe etape, unor puseuri gnostice. Uneori, așa cum a procedat cu bogomilii și catharii, ortodoxia folosea mijloace extreme. Alteori, așa cum a procedat cu Kabala, ea a trebuit să se adapteze, să o îmblânzească, să-i facă un loc. Cel mai grav pericol era de a nu o recunoaște, căci atunci ortodoxia risca să se pervertească în chip insidios. Dar, odată localizată, gnoza nu mai constituia un pericol mortal: ea devenea o altă religie.

Iată, așadar, diferența radicală între gnoză și ideologie: aceasta se folosește de o argumentație non-religioasă și se sprijină pe o certitudine de un tip absolut nou, științific.

Ideologia modernă nu se înscrie în tradiția gnostică. Nu este, de altfel, sigur că aceasta există: mai curând reluări de atitudini intelectuale de același tip, în circumstanțe istori-

ce diferite, fără a avea nici memoria, nici conștiința unei continuități.

Ideologia ar putea fi o formă adoptată de atitudinea gnostică în prezența științei moderne. Expresia *în prezența* ar vrea să sugereze reacțiile chimice ce se produc „în prezența” unui corp care nu ia parte direct la reacție, dar care, totuși, trebuie să fie acolo pentru ca aceasta să se producă.

Ideologia sovietică nu se confundă cu știința. Ea respinge cu oroare pozitivismul care neagă filozofia („negarea filozofiei este un subterfugiu al filozofiilor burgheze pentru a introduce idealismul în știință”³⁰). Ea se declară o „filozofie științifică”. Dar cuvântul știință, așa cum este întrebuințat („descoperirea și explicarea legilor obiective ale fenomenelor”³¹), desemnează ceea ce s-a născut sub acest nume în secolul al XVII-lea. Iată ceea ce furnizează un *terminus a quo*: ideologia nu poate să se nască înainte ca știința modernă să se fi constituit și să repurteze succese evidente și spectaculoase. Știința astfel înțeleasă este cea care-i întemeiază certitudinea, pe care ea o încarcă cu o investiție psihologică considerabilă. Ea are forma unei credințe, dar care nu mai are nimic religios, mergând până acolo încât neagă că ar fi o credință.

Istoria ideologiei ar putea fi comparată cu diferitele *stări* succesive ale unor paraziți parcurgând un ciclu aparent capricios, dar necesar dezvoltării lor complete. Trebuie, de exemplu, să treacă printr-o moluscă de râu, apoi să treacă la oaie și în fine să se fixeze, nu fără daune, în corpul omenească, de unde se vor întoarce în râu schimbându-și de fiecare dată forma.

Înainte de a atinge Rusia, unde își capătă forma pură, dezvoltată, ideologia parcurge și ea un ciclu istoric. Ea își amintește, de altfel, de acesta și privilegiază aceste episoade trecute care o anunță. E necesar să evocăm rapid cele două principale episoade, cel francez și cel german. Singur episodul rusesc va fi examinat în detaliu. Dar el nu ar fi inte-

ligibil fără să fie prezentate, fie și într-o hartă la scară foarte mare, aceste forme incomplete care-i constituie preistoria și care au fost necesare implantării sale în gazda sa definitivă. Acest ocol prin Franța și Germania poate servi, de asemenea, la a absolvi Rusia de o responsabilitate care i se impută prea adesea*. Căci ea a importat elementele de ideologie din Occident. Dar, împotriva a ceea ce gândește astăzi un curent neoslavofil, Occidentul nu este nici el singurul responsabil. Toți au fost amestecați în afacere și acum, toți își aruncă acuzații unii altora.

* Este o școală istorică foarte răspândită, poate dominantă, aceea care pune în continuitate Rusia Vechiului regim și Rusia sovietică. Astfel au făcut, recent, istorici informați ca R. PIPES, 1974, și T. SZAMUELY, 1974. Dar ideologia, care este responsabilă de încremenirea Rusiei în ea însăși și de exacerbarea unora dintre cele mai caricaturale trăsături ale Vechiului regim, este responsabilă și de ruptura radicală cu acesta, cu mult mai completă decât distanța normală între trecut și prezent care există la națiunile moderne. Am tratat pe scurt acest paradox (A. BESANÇON, 1974). Această viziune comportă pericolul de a lăsa să se creadă că regimul ideologic nu poate apărea decât pe terenul localizat al Rusiei și că nu este transpozabil altundeva. Ceea ce contrazice datele istoriei contemporane.

CAPITOLUL II

Ciclul francez

I

În Franța s-au întâlnit de timpuriu două evenimente necesare, dar deloc suficiente, după cum urmează să vedem, pentru emergența ideologiei: nașterea științei moderne și criza religiei.

Știința obține certitudinea și impune recunoașterea ei oricărui om rezonabil, dar în interiorul unui câmp care nu este cel al cunoașterii tradiționale.

A fi savant însemna, încă de la Platon, să te ridici de la aparență la realitate, de la fenomen la lucrul în sine. Dar știința nouă declară zadarnică cercetarea ideilor și a esențelor. Nu în această direcție se obține certitudinea, ci dimpotrivă, în lumea aparenței și a schimbării, în fenomenele puse în raport între ele prin legi. Nu exista altă știință decât cercetarea legilor. Natura nu cheamă metafizica. Știința este autonomă, se închide în ea însăși, nu mai e o introducere în lucrurile divine. Dimpotrivă, printr-o conversiune puternică a spiritului ea se întoarce spre universul material și valorizează un tip de cunoaștere pe care tradiția izvorâtă de la Platon o așezase pe o treaptă inferioară.

Așa se face că încă din 1630, pe baza îngustă dar suficientă a primei mari legi științifice demonstrate, legea inerției, se instalează ceea ce se poate deja numi pozitivismul modern¹. El nu este încă admis decât de o parte a mediului științific al Europei Occidentale: Hobbes, Mersenne, Gassendi, Huyghens. Acesta nu este un scientism. Dimpotrivă, reprezintă o riguroasă circumscriere a științei la obiectul în care

ea obține certitudinea, fenomenul. Realul există, dar el nu este problema savantului care se mulțumește să organizeze aparențele printr-un sistem de legi, în sinele fiind ceea ce va dori el. Știința pozitivă nu ne garantează conformitatea fenomenului la obiectul real. Cu atât mai rău. Fenomenul ajunge pentru a trezi interesul adevăratului savant. El poate fi creștin, dar nu este fiindcă este savant.

Știința nouă a ridicat o ipotecă grea, care apăsă din Evul Mediu târziu asupra vieții spiritului. Magia și ocultismul au fost pentru mult timp discreditate. Puterea cuvintelor, a imaginilor, a pietrelor prețioase, a astrelor, a vrăjitorilor a fost în chip durabil răsturnată. Magia nemaiproducând teamă, vrăjitoarele au încetat să mai fie arse. Cauza unui fenomen nu mai este o putere ocultă, un în sine metafizic care îl creează, ci un alt fenomen, legat de el printr-un raport constant. *Causa sive ratio*, cum spune Descartes. Astfel, este ruinat acest determinism absolut al gândirii magice, care înglobează, în același sistem, omul și lucrurile. Determinismul științific este parțial: el eliberează omul de determinismul total, primitiv. Datorită acestui fapt, gnoza, care este o mașinărie pseudo-deterministă, este dusă la ruină, cel puțin în Occidentul european.

Câmpul intelectual fiind astfel curățat, epoca clasică a fost un mare secol de filozofie și de religie. Totuși, și una și alta, trezite prin știință și sfidate de către ea, nu au propus decât soluții destul de precare.

„Cerul și pământul proclamă gloria lui Dumnezeu.“ Dar cerul și pământul au fost private de realitate prin noua obiectivitate a științei cantitative. Irealitatea lumii, care nu este lumea în sine, ci lumea pentru gândire și care, ca atare, nu poate să-și fie suficientă, iată ce-l provoacă pe Descartes². Această lume este inteligibilă pentru că este opera Spiritului care este, de asemenea, autorul rațiunii noastre. Descartes inversează ordinea tradițională: metafizica nu se află la capătul științei, ci la începutul ei. Fenomen și lucru în sine sunt di-

ferențiate, dar Dumnezeu, regăsit după considerarea gândirii, garantează conformitatea unuia cu celălalt. „Ateul, spune el, nu este sigur de nimic.“

Întărit de această certitudine metafizică, Descartes a întreprins atunci o reconstrucție, potrivit idealului, dacă nu potrivit metodei lui Aristotel, a unei fizici a principiilor. Aceasta înseamnă riscuri pentru știința însăși. Gassendi, Hobbes, care sunt empiriști, precum cea mai mare parte a savanților secolului, se neliniștesc de generalizările *a priori* ale fizicii carteziene. Secolul al XVIII-lea o va condamna. Dar Descartes nu a avut niciodată ambiția unei cunoașteri totale. El nu admite că gândirea omului poate coincide cu logosul divin. Fizica și metafizica rămân separate.

Pascal acceptă, de asemenea, dualitatea. Natura umană, după el, este inexplicabilă fără iraționalul creștin. Aceasta este ipoteza care salvează fenomenul, în speță omul, ce se oferă tuturor privirilor. Punctul fragil este deci acest raționament de tip științific și care cheamă o teologie, dar nu împieteză asupra ei³.

Descartes și Pascal fac fiecăruia dreptate, lui Dumnezeu și Cezarului, fizicii și metafizicii. Echilibru deloc evident, de vreme ce ei au fost interpretați în manieră cu totul contrară și împinși, unul spre scientism sau fenomenismul metafizic, celălalt spre fideism. Dar acest echilibru nu putea fi susținut decât printr-un echilibru religios. Or, nici acesta nu este foarte solid.

Controversele reformei, scandalul războaielor religioase determinaseră, încă din secolul al XVI-lea, spiritele înaintate să se distanțeze, să piardă chiar încrederea în ideea însăși a unui adevăr dogmatic garantat prin autoritatea Bisericii. Mulți aspiră, după exemplul lui Montaigne, să scape de chestiunile controversate, poate insolubile. Ei sunt creștini, dar doar în plan secund. Doresc o cunoaștere certă, dar la dimensiunea omului. Știința nouă răspunde într-o

anumită măsură acestei aspirații, dar, în același timp, ea contribuie la replierea în interior și la triumful subiectivității. Lumea pe care o oferă știința nu mai are altă prezență decât cea de *res extensa*. Nelocuită, această lume înfricoșează, spune Pascal. Omul, sau mai exact subiectul, devine singura existență față de care lumea poate fi situată, înțeleasă și utilizată. Există un anume raport între constituirea omului ca subiect al științei și subiectivismul religios care, în țările catolice, se sprijină în mod dogmatic pe un augustinism exagerat.

În mediul francez, reforma catolică, chiar la apogeul elanului său, a pierdut deja bunăstarea și bucuria barocă de a trăi. Biserici goale, fețe morocănoase, moravuri austere, iată exemplele propuse unei curți încă galante și unei nobilimi încă pasionate. Tonul jansenist se impune. Intuiția iezuită cu privire la libertatea omului nu ajunge să se dezvolte în metafizică. Compania^{*} acționează mai ales în plan moral. Dar acolo ea provoacă reacții rigoriste. Viața intelectuală religioasă se blochează în cadrul teologiei morale, unde se zbate în subtilități fără ieșire. Ele vor avea ca efect mai ales trezirea spiritului de controversă și spiritului de persecuție. Dar, în toată Europa, catolică sau protestantă, se observă încă de la jumătatea secolului aceleași apatii și aceleași crispări. Credința intră în era suspiciunii. De unde recurgerea la teste de ortodoxie — care aduc cu ele un cortegiu de noi persecuții: testul predistanarian de la Dordrecht pentru calviniști, testul celor cinci propoziții pentru catolicii francezi, testul ubiquist pentru adepții lui Luther din Germania și chiar testul semnului crucii făcut cu trei degete pentru ortodocșii din Rusia⁴. Această cercetare a mărturiilor de credință este poate semnul sau supracompensarea unei secrete pierderi a credinței.

^{*} Compania lui Isus, ordin fondat la Roma în 1540 de câțiva maeștri ai Universității din Paris în jurul lui Ignațiu de Loyola (*n.t.*).

II

Cum se poate descrie, din punctul de vedere care ne preocupă, această criză a conștiinței europene care, potrivit unei cărți celebre, se instalează în anii '80 ai secolului al XVII-lea⁵?

Este mai întâi refluxul marilor revărsări religioase. Secolul sfinților se încheie într-o debandadă spirituală.

Scrupulul moral jansenist abandonează puțin câte puțin terenul teologic al harului eficient sau suficient pentru terenul autorității spirituale și, în curând, temporale. Jansenismul se constituie în partid. Împotriva ierarhiei ecleziastice, el se face avocatul unei democrații religioase și revendică eliberarea conștiinței și, în curând, a rațiunii. Împotriva puterii regale absolute, el apără libertatea cetățeanului. Scandalul revocării sfârșește prin a discredita autoritatea Bisericii, compromisă printr-o politică resimțită ca anticreștină sau de-a dreptul inumană. Revocarea marchează o cotitură hotărâtoare. Pornind de la ea, opoziția religioasă se intensifică în opoziție politică. În bloc, universul politico-religios este înglobat în același refuz. Ceea ce se numește în Franța *stângă* s-a născut probabil în 1685. În toată Europa, gândirea religioasă cade în vechiul curent al liberalismului erasmic, devenit foarte palid, care continuase în chip subteran, atât în mediul catolic, cât și în mediul protestant (sub numele de socinian, antitrinitarian, unitarian)* și care formează matricea deismului Luminilor. Locke și Newton erau unitarieni. Curentul beneficiază de dezgustul ce urmează căderii reformelor. Și mai beneficiază de pe urma conservării sensului libertății creștine ce devine cu ușurință toleranță laică. Dumnezeu este alungat din lume, părinte castrat, postulat rațional de inteligibilitate, prim ceasornicar care lasă copiilor săi grija mașinăriei.

* Socinianismul, Unitarismul, sisteme religioase, erezii antitrinitare care resping dogma Trinității (*n.t.*).

Se deschide, apoi, o poartă reîntoarcerii la gândirea gnostică, favorizată prin următoarea circumstanță a vieții religioase. În absența unei metafizici convingătoare, legătura între om și Dumnezeu și menținerea tradiției creștine fuseseră asigurate prin viața mistică. Reprimată încă de la sfârșitul secolului al XVI-lea în Spania, mistica ortodoxă continuă să aibă în Franța o existență supravegheată. Condamnarea lui Fénelon îi aduce o lovitură decisivă. Se pune la îndoială tot ceea ce în pietate nu este rațiune, conștiință, gândire. Pe măsură ce anii trec, mistica devine suspectă și capătă chiar, progresiv, tenta unui ridicol periculos⁶. Este redusă la stări psihologice. Dar această distrugere autoritară a misticii ortodoxe lasă câmp liber misticismelor heterodoxe și iluminismelor cu care fuseseră confundată. Posteritatea lui Fénelon va popula *deșteptările* entuziaste din Anglia, pietismul german, iar vicarul savoyard și-l va putea revendica drept precursor. Englezul Ramsay, pe care Fénelon se bucurase că l-a convertit la catolicism, își va sfârși cariera ca fondator al francmasoneriei franceze. Ezoterismul secolului al XVIII-lea se naște atunci. Majoritatea europenilor care gândesc nu se mai consideră legați prin ortodoxie nici din punct de vedere dogmatic, nici din punct de vedere mistic.

Pe fondul acesta, știința are o realizare cosmică, poate cea mai mare din toată istoria sa. Descoperirea legii inerției fuseseră suficientă pentru a întemeia revoluția mecanicistă, și iată că Newton unifică dintr-o singură trăsătură mecanica terestră și mecanica celestă, și aceasta printr-un triumf al metodei fenomenale. „N-am putut încă să ajung să deduc din fenomene rațiunea acestor proprietăți ale gravitației și nu imaginez nici o ipoteză (*hypotheses non fingo*). Căci tot ceea ce nu se deduce din fenomene este o ipoteză: iar ipotezele, fie metafizice, fie fizice, fie mecanice, fie ale calităților ocul-te nu trebuie să fie acceptate în fizica experimentală, este

suficient că gravitatea există și că ea acționează după legile pe care noi le-am expus.⁷

Triumful științei și decăderea religiozității pun capăt echilibrului pe care cartezianismul îl menținuse între metafizică și știință, teologie și fizică. În mecanism, Malebranche vede forma însăși a conduitei divine și realizează, pornind de la durată și de la mișcare, printr-o extremă simplitate a căilor, întreaga bogăție a creației. El ajunge să considere adevărurile credinței ca fiind omogene cu cele ale raționamentului științific. „Faptele religiei sau dogmele revelate sunt experiențele mele în materie de teologie.”⁸ Prin calculul infinitezimal, Leibniz pătrunde în înțelegerea divină și devine capabil să dea seamă de lume așa cum este ea. Principiul rațiunii este *suficient* pentru a explica că lucrurile sunt așa și nu altfel, și logica combinatorie permite înțelegerea ordinii intime care le leagă. Leibniz arată că Universul își este suficient lui însuși și că, odată creat, el este autarhic. Dar, dacă el se conservă la infinit, Divinul Arhitect devine o ipoteză inutilă⁹. De-a lungul secolului al XVIII-lea, monismul metafizic al lui Spinoza este interpretat ca un materialism ateist. Aceasta a fost, apoi, interpretarea revoluționarilor ruși și, oficial, cea a ideologiei sovietice¹⁰.

În fond, metafizicienii de la sfârșitul secolului cred că au rezolvat problema unității adevărului, pe care predecesorii lor din epoca clasică se declaraseră neputincioși să o restabilească. Discursul fizic, adică cel mecanicist, caracteristic în epocă, învăluie și absoarbe discursul metafizic sau, mai degrabă, metafizica e încredințată că are puterea să împrumute, fără a avertiza totdeauna despre schimbarea ordinii, discursul fizic. Sub acest raport, climatul intelectual nu este lipsit de asemănare cu cel al filozofiei romantice germane, un secol mai târziu. Totuși lipsește mult pentru ca această cunoaștere unificată, deși decăzută din rangul filozofic, să genereze, la nivel inferior, o ideologie pe de-a-ntregul

dezvoltată. Ceea ce vedem apărând în secolul al XVIII-lea sunt materiale pentru o ideologie și, de asemenea, tipuri umane de ideologi. Lipsește ceva pentru ca ideologia să prindă, așa cum se spune despre beton că *a făcut priză*.

Dinspre partea Angliei, nu era nimic de așteptat. Ilumi-niștii sunt *whig* [liberali] fără îndoială, dar după *Glorioasa Revoluție* consensul social nu a fost pus sub semnul întrebării. Revoluțiile engleze s-au derulat în timpuri preideo-logice. În cel mai rău caz, la stânga armatei *New Model* s-a constatat reapariția unui milenarism creștin, ca acela de care Evul Mediu fusese infestat; în consecință profund religios și fără nici o pretenție științifică. Ideile de drept, de liber-tăți (la plural), de proprietate au fost ideile forță ale unei mișcări vizând mai degrabă restabilirea unei stări de drept aflate în dezordine într-un anume moment, decât reface-rea corpului social după un asemenea model *a priori* încât dreptul, libertățile și proprietatea să devină superflue.

Iluminismul englez confirmă aceste principii. Tăișul lui critic este dirijat mai mult contra dogmei creștine. Iar nu contra bisericii instituite care nu protestează deloc împotri-va deismului raționalist dominant, ci împotriva rămășițelor mileniului religios, sau, altfel spus, împotriva propensiunii puritane de a tranșa, la nevoie de a oprima, în numele unei *light within* [luminii interioare]. Iluminismul englez este sceptic și empiric. Locke consacră o bună parte din lucra-rea sa *Esen asupra intelectului omenesc* criticii limbajului, sau altfel spus, criticii cuvintelor mari așa cum erau cele fo-losite de aceia pe care-i numește entuziaști. *What do you mean? How do you know?** Aceste întrebări „tutoriale” si-tuează destul de bine iluminismul englez. Pe scurt, în aceas-tă țară nu exista nici corupție a religiosului, nici a științificului. Fervoarea este intactă, dar concentrată la pe-

* Ce înțelegi prin aceasta? De unde știi aceasta? (n.t.).

rifieria societății, în clasele de jos, unde hrănește pietatea și *revivals** ale *dissent*** ; în centru și la vârf puțină teologie ajunge, și ea este stabilizată prin conformism. Știința continuă în direcția ei, potrivit metodei fenomenale stricte, radicalizată încă mai mult de către Hume, fără a fi tentată să iasă din domeniul său. Politica nu o convoacă în serviciul ei. Societatea politică engleză este mândră de ea însăși, idolatrizată de toată Europa și, în această perioadă de intensă inovare socială și economică, ea se dă drept tradițională. De la politică, englezii așteaptă liniște, securitate și, în plus, să contribuie la fericirea unei țări care niciodată nu s-a amuzat atât. Ei nu așteaptă de la ea o *mântuire*.

III

În Franța lucrurile stau diferit. Dintr-odată, iluminismul dogmatizează opunându-se unui obiect combinat care se prezintă ca o totalitate indisociabilă, Biserica și ordinea politică a Vechiului Regim.

Din punctul nostru de vedere, trebuie examinate trei teme: tema cosmologică, adică Natura, tema epistemologică sau, altfel spus, Rațiunea și, în fine, tema politică.

În spiritul secolului al XVII-lea omul, bizuindu-se pe Dumnezeu, înfrunta natura. Dar, în spiritul secolului al XVIII-lea, el este inclus în natură, care devine singura realitate¹¹. Din acel moment se poate construi o știință a omului pe modelul științei naturale. Deja Hobbes propusese o psihologie formată după modelul fizicii ciocnirii. Din excitația transmisă mecanic prin organele de simț se naște fantasma. Din fantasmă, imaginația, asociația de idei, reflecția

* Renaștere (*n.t.*).

** Neconformism (*n.t.*).

care este de aceeași natură cu percepția. Voința se ghidează după mecanica plăcerii-neplăcerii. Gândirea este un instinct puțin mai complicat decât la animale. Noua fizică tăia legătura tomistă dintre natură și Dumnezeu, noua antropologie taie legătura augustiniană dintre inima omului și Dumnezeu. Dacă conștiința nu este decât un sistem reflex, morala se poate orienta după o știință pozitivă a moravurilor. Vechii metafizici ai sufletului i se substituie o istorie naturală a sufletului, o psihologie construită pe baza senzației externe. Aceasta a fost gloria lui Locke, pe care d'Alembert îl laudă, pe nedrept, dar în mod semnificativ, „pentru reducerea metafizicii la ceea ce trebuie să fie într-adevăr fizica experimentală a sufletului”¹², pentru gloria de a fi început această reducere. Ea continuă cu Hume al cărui *Tratat asupra naturii umane* are drept subtitlu: „Încercare de introducere a metodei experimentale în subiectele morale”. Subiectul cartezian este desființat. El nu mai este decât un *bundle** de senzații, o pâlpâire de prezențe inexplicabile. Operațiile intelectuale sunt senzații transformate, după cum explică Condillac. Însăși ordinea ideilor noastre nu este decât o reflectare a ordinii biologice din care facem parte și care se manifestă prin nevoia, interesul, utilitatea și dorința de a ne conserva. „Astfel, ideile renasc prin acțiunea însăși și a nevoilor care le-au produs mai întâi. Ele formează, așa-zicând, în memorie turbioane ce se multiplică aidoma nevoilor. Fiecare nevoie este un centru de unde mișcarea se transmite până la circumferință.”¹³ Același limbaj fizicist — turbion, revoluție, atracție — se aplică fără denivelare, fără precauție, naturii și omului.

Iată deci omul închis, față în față cu natura, al cărei caz particular este, fără nimic pe care să se poată sprijini. Incapabil de a găsi în el însuși explicația vieții sale, el se va întoarce

* Mănunchi (*n.t.*).

spre exterior și, de vreme ce, cunoscându-l, se cunoaște pe sine, spre acest Tot din care este o parte.

Această natură are ea un sens? Aici se ivește o încrucișare de drumuri.

„Natura — termen vag“ se poate citi în *Enciclopedie*, în articolul scurt consacrat acestei noțiuni¹⁴. Într-adevăr, în spiritul revoluției științifice, natura și-a pierdut sufletul, unitatea. Ea se dizolvă în fenomene independente, legate numai prin legi mecanice al căror studiu depinde doar de demersuri distincte ale gândirii. Totul, *To Pan** divin al anticilor, nu mai este decât „acțiunea corpurilor unele asupra celorlalte conform legilor mișcării“. Bucuria savantului constă în aceea că el are totdeauna lucruri de cercetat și, în această privință, natura este un rezervor inepuizabil; constă în a găsi, iar nu a se epuiza în cercetarea vană a unui sistem totalizant. Iată ce i se reproșează fizicii lui Descartes, căci în ce privește metafizica sa, ea nu mai este înțeleasă. D'Alembert exprima bine această cale de mijloc a Iluminismului: „Principalul merit al fizicianului ar fi, la drept vorbind, acela de a avea un spirit sistematic (căci el are nevoie de acesta pentru a construi o teorie) și de a nu face sisteme niciodată.

Fizica este deci în mod exclusiv limitată la observații și la calcule; medicina, la istoria corpului uman, la maladiile sale și remediile lor; istoria naturală, la descrierea detaliată a vegetalelor, animalelor și mineralelor... într-un cuvânt, toate științele, mărginite la fapte, atât cât le este posibil, și la consecințele pe care le pot deduce din ele, nu acordă nimic opiniei, decât atunci când sunt forțate.“¹⁵

Voltaire refuză chiar noțiunii de natură întreaga consistență: „Mi s-a dat un nume, spune Natura în viziunea sa, care nu mi se potrivește: mă numesc natură și eu sunt în totalitate artă.“¹⁶ Este un kantianism *avant la lettre*.

Din acest motiv, rațiunea este cantonată în limitele fenomenismului și renunță în mod expres la cunoașterea

* Totul (în lb. greacă; *n.t.*).

totală. Montesquieu, Voltaire, d'Alembert, adică cei mai mari, admit că înțelepciunea în domeniul intelectual constă în a te mulțumi cu adevăruri parțiale și a suporta această circumciziune a spiritului pe care o impune știința. Ei sunt, cel puțin ei vor să fie, antidogmatici. Este nota empirică, uneori sceptică a secolului al XVIII-lea, în Franța, trăită mai puțin cinic decât în Anglia și susținută printr-un stoicism pe care Candide al lui Voltaire l-a moștenit de la clasici.

Dar alții merg mai departe. Ei au fără îndoială un punct comun: acela de a nu fi practicat și nici înțeles spiritul științei newtoniene. Ei iau din știință, nu metoda, ci rezultatul gata făcut, scoțându-l din rânduiala sa și dându-i, dar fără a-și da seama, statutul unei propoziții dogmatice, asortată cu o certitudine de tip științific.

De exemplu, la Meslier, La Mettrie, *res extensa* lui Descartes este identificată cu materia și, devenită singura realitate (propoziție metafizică introdusă în mod clandestin), materia redă naturii consistența și unitatea de care știința adevărată o privea. „Nu există, în tot universul, decât o substanță divers modificată“, conchide La Mettrie¹⁷.

În mod cu totul natural, omul devine, la acest cartezian răstăcit, o mașină după modelul proiectat asupra naturii și acum reintroiectat. „Corpul uman este o mașină care își întoarce singură resorturile.“ — „Un orologiu, dar imens.“ Și gândirea? „Eu consider gândirea atât de puțin incompatibilă cu materia organizată, încât ea pare a fi o proprietate ca și electricitatea, facultatea motrice, impenetrabilitatea, întinderea etc.“¹⁸ De data aceasta, în acest punct, apare deja ideologia sovietică.

Urmează că totalitatea realului — care e materia — poate fi explicată de către cunoașterea științifică. Nu se știe totul, dar totul poate, de drept, să fie știut. „Mă consolez, mai scrie La Mettrie, de faptul că nu știu nimic despre modul în care materia devine viață și gândire: să mi se acorde doar

că materia organică are în sine un principiu de mișcare grație căruia se diferențiază și că întreaga viață animală depinde de această diferență de organizare.¹⁹

Nu mai rămâne decât să găsim legea newtoniană capabilă să explice, să epuizeze universul.

O întreagă pleiadă de filozofi secundari s-a străduit deci să cerceteze echivalentul unei gravitații universale în domeniul psihologic, fiziologic și, în curând, politic, de la Morrelly la Listonai, de la Robinet la Lassale, de la Azaïs la contele de Saint-Simon²⁰. Atracția universală retrezește astfel, sub o spoială pseudoștiințifică, vechile speculații magice sau mistice asupra Universului Unu, care reînvie într-un alt sector al gândirii mistica iluministă și ezoterismul mason.

Dar această extensie a paradigmei newtoniene în afara domeniului în care este legitimă, fizica, va avea consecințe grave. Într-adevăr, în momentul în care natura este privată de sens prin mecanismul științific, îi este cerută regula moravurilor și a vieții în societate. În vreme ce se dăduse o întrebuințare destul de sobră conceptului de natură în cosmologie, în morală și politică el a fost consumat fără măsură, tocmai pentru că științele reale au plantat câteva paveze în domeniul fizic, în timp ce domeniul moral și politic este larg deschis extrapolărilor.

Este fără îndoială principalul merit al lui Sade de a fi umplut o căsuță goală din tabloul semnificațiilor normative posibile ale naturii. Ea reprezintă, pentru el, răul. Așa se face că *Juliette* declară: „Doar prin nelegiuiri natura se menține și recucerește drepturile pe care i le răpește virtutea. Noi ne supunem ei, așadar, lăsându-ne pradă răului; rezistența noastră este singura crimă pe care ea nu trebuie niciodată să ne-o ierte. O, prieteni, să ne pătrundem de aceste principii: în exercitarea lor se găsesc toate sursele fericirii omului.”²¹

În această categorie, Sade este singur, aproape întreg secolul se află în cealaltă. „O, natură, exclama Diderot, tot binele este închis în sânul tău. Tu ești sursa fecundă a

tuturor adevărilor.“²² Groethuysen a descris bine această conștiință de a fi în armonie cu un tot, plin de sens și de frumusețe, care marchează secolul: „Este viața în natură, cu natura, concepută ca normală și bună în sine, spre deosebire de toate celelalte. Omul determinat de natură, ducând viața pe care ea i-o prescrie, trăind într-un mod natural, realizând în umanitatea sa ceva ce ține de esențial, de rațional și de frumusețe... Orice lucru se încorporează, prin natura sa, într-un tot plin de sens și tinzând spre un scop definit, despre care depun mărturie toate părțile sale...” Dar dacă, pe de altă parte, se consideră viața oamenilor, se vede că ea nu are nimic din legalitatea care se constată în cerul înstelat, în plante, în natura însăși a omului. Această viață nu este conformă naturii. Ea este contra naturii. Există deci, pe de o parte, în univers, ceva rațional, ceva a cărui existență o constatăm, pe care îl recunoaștem în jurul nostru și în noi, și pe de altă parte, există ceva absurd, irațional și acesta este viața noastră, viața umană²³.

Asupra acestui punct există un acord profund între Voltaire, Diderot, Rousseau, Buffon, toți cei mari. E vorba de aflarea omului așa cum l-a format natura, omul a cărui legalitate interioară răspunde scopurilor urmărite de natură. Or, istoria, dezvoltarea vieții sociale și în mod particular preoții și superstițiile i-au despărțit până acum pe oameni de menirea lor naturală. Ei au drepturi. Dar aceste drepturi ale omului sunt expresia dispozițiilor teleologice cu care natura i-a dotat pe toți oamenii.

Natura este rațională, viața umană nu este. Între omul ieșit din mâinile naturii și natură există acest obstacol, societatea. Ordinea socială este defectuoasă, lucru demonstrabil prin aceeași rațiune care ne-a dezvoltat natura. Constrângătoare în secolul al XVII-lea, euforică în secolul al XVIII-lea, natura devine critică și, odată cu aceasta, rațiunea devine practică. „Trebuie ca în viața umană totul să se grupeze în ansambluri supuse legilor, ca viața umană

să nu mai fie un *imbroglio* indescifrabil în care cel mai puternic îl oprimă pe cel slab, în care hazardul nașterii decide soarta omului, în care ceea ce este permis într-o regiune este interzis în alta, unde mii de ființe umane depind de un singur om care e semenul lor.²⁴ Pentru aceasta, rațiunea dispune de educație și legislație. Se trece astfel de la contemplarea naturii la acțiunea voluntaristă în numele naturii. La d'Holbach o aceeași schemă unitară de inteligibilitate constituie „sistemul naturii” și, pe această bază, „sistemul social” și „morală universală”.

După ce newtonizase în psihologie — *interesul* este gravitația sistemului mental — Helvétius afirmă că toți oamenii al căror corp este sănătos au facultăți egale. Toate diferențele vin din educație. În consecință, instruirea poate totul. Statul trebuie să aleagă conținutul și metodele, să stabilească o regulă invariabilă, să întocmească planul unei educații conforme fericirii publice. Educația devine deci o problemă politică: „Arta de a forma oamenii este în orice țară atât de strâns legată de forma de guvernământ, încât nu se poate face nici o schimbare considerabilă în educația publică fără a face schimbări în însăși constituția statelor.”²⁵

Iată-ne deci purtați spre utopiile politice, în 1759, Morelly, un obscur pedagog la Vitry-le-François, astăzi foarte onorat în Uniunea Sovietică, pune problema de „a găsi o situație în care să fie aproape imposibil ca omul să fie depravat sau rău” pentru că el ar fi „pregătit și, ca să mă exprim așa, domesticit prin mecanismul unei educații conforme principiilor noastre”²⁶. Aceste principii sunt expuse într-un gen de cod prescurtat, intitulat: „Model de legislație conformă intențiilor naturii”. Este un comunism destul de asemănător cu cel al tradiției utopice, dar cu toate acestea destul de realist pentru ca legile penale să prevadă, cu precizie, lagărele de concentrare.

D'Holbach, Helvétius, Morelly, mai târziu abatele Mably, nu ei sunt cei care dau tonul. Ei sunt marginali; adevăratul centru al secolului este altundeva. Există, tot sub influența engleză și totodată printr-o tradiție autohtonă, Montesquieu fiind cel mai bun exemplu, o suspiciune față de fanatism, o infuzie de empirism, un spirit de moderație, care-i pun pe Voltaire, Diderot și chiar pe Rousseau și Condorcet în altă tabără decât acești furioși. Ei sunt părinții liberalismului mai mult decât ai iacobinismului. Diferența nu rezidă în mod principal în opinii, nici în idei — de vreme ce sub-gândirea se hrănește din firimiturile căzute de la masa celor mari. Diferența este de stil intelectual. Un Rousseau este cu siguranță ambiguu. El a fost reclamat de teroriștii din '93. Dar el nu este din lumea lor. El dialoghează cu Grotius, Hobbes, Platon. El este un filozof cu drepturi depline, în sensul etern al termenului, și majoritatea *filozofilor* partidului filozofic meritau, de asemenea, acest titlu. Morelly, în schimb, este pe picior de egalitate cu Marat.

La sfârșitul secolului apare, într-adevăr, un mediu de intelectuali proletaroizi. Principiul său de coeziune este împărtășirea unei doctrine sau a unui arsenal de idei, de noțiuni și de cuvinte. Desprinși de societate, ei nu mai sunt mondeni și, la drept vorbind, ei încep să producă teamă oamenilor de lume. Ei nu li se mai adresează acestora. Sunt militanți și grupul lor se formează ca partid. Își propun drept scop refacerea corpului social conform ordinii naturale. Din certitudinea interioară că această ordine există, că ea este realizabilă, izbucnește pasiunea revoluționară. Pentru ei, dintr-odată, revoluția capătă un sens total, cosmic, al unei regenerări universale. Și în lumina acestui concept de revoluție, interpretează și orientează ei seria de evenimente care se derulează începând de la 1789. Revoluția franceză nu era fatală. În fiecare moment ea apare ca un accident, un derapaj neașteptat. Dar fapt este că aceste întâmplări și aceste secvențe

contingente au putut fi subsumate, de la început, sub totalitatea Revoluției. „Este o revoltă? — Nu, Sire, o revoluție.“

Iacobinii au luat puterea în 1792 și au păstrat-o aproximativ 18 luni. Paroxismul se situează în anul 1794. După aceea, treptat, revoluția revine în matcă. Lenin ca și toată mișcarea revoluționară rusă avea cea mai înaltă stimă pentru iacobini. Putem decide să considerăm Revoluția franceză din punctul de vedere al Revoluției ruse.

Unde sunt paralelisme, unde sunt opozițiile?

Pentru prima dată apare un embrion a ceea ce va fi Partidul. Societățile de gânditori, cluburile iacobine, societățile populare se organizează în rețele, comunică între ele, difuzează informațiile, cuvintele de ordine, programele²⁷. Ele formează un aparat al puterii care dublează instituțiile legale și se străduiesc să le controleze, să le epureze, așteptând să li se substituie. Adevărata viață politică se derulează în interior. Puterea se cucerește sau se pierde în incinta închisă a cluburilor. Se forjează o tehnică politică nouă, deja pusă la încercare în lojele și societățile de gânditori ale Vechiului Regim și care se aplică identic adunărilor publice și legale: degajarea majorităților, arta mișcărilor, manipularea minorităților, infiltrare, obstrucție, epurare etc. Acolo se află, am zice, pâinea cea de toate zilele a vieții democratice. Da, dar diferența este că aceste manevre normale se operează la adăpostul unui limbaj codificat și că au drept scop mai puțin o gestiune politică, cât o instaurare a utopiei. Într-adevăr, politica este suprainvestită prin faptul că e considerată drept loc al mântuirii universale și că, în consecință, ansamblul corpului social, inclusiv viața particulară, trebuie să intre în sfera puterii, în măsura în care totalitatea problemelor umane este reductibilă la problema politică.

În interiorul partidului, indivizii suferă o desocializare. Avocați, jurnaliști, antreprenori, secretari notariali, preoți:

puțin importă. Patria lor, mediul lor este clubul cu sociabilitatea sa particulară. Acolo este locul identității lor sociale.

Ei se recunosc în chip esențial după limbaj. În țesătura lingvistică se disting fragmente din doctrinele secolului, căzute în stare de slogan și care servesc drept materiale pentru o retorică. Inflația lingvistică, aplatizarea limbajului personal în limbaj impersonal și formularistic, codificarea sa politică — cu cuvinte-cheie, Fanatism, Moderantism, Federalism, Despotism etc. —, utilizarea acestui limbaj în scopuri de putere, iată evocată deja logocrația modernă. Aceasta dă dezbaterilor din Convenție aceeași impresie de desprindere de real și de nesăbuiță angoasantă. Acest limbaj are un efect de încremenire. Popor, Libertate, Patrie sunt cuvinte de o asemenea încărcătură, încât ele paralizează opoziția eventuală, într-atât încât aceasta, onorând sub aceleași cuvinte alte realități, se teme să fie acuzată de despotism sau suspectată că acționează pentru Pitt și Coburg. Limbajul legitimează și el este acela care autorizează teroarea.

Lenin lauda cutezanța teroristă a revoluției. Douăzeci de mii de execuții este totuși puțin. Este adevărat că erau mai mult de o sută trei mii suspecti în închisoare la 9 termidor, care erau fără îndoială sortiți exterminării²⁸. S-ar fi atins atunci decimări de amploare bolșevică. Măcelurile sunt abstracte, nu ating oameni, ci „monștri“, „tâlhari“, „dușmani ai poporului“. „Este vorba mai puțin de a-i pedepsi, cât de a-i nimici“, spune Couthon. „Nu trebuie deportați, trebuie distruși toți conspiratorii“, spune Collot d'Herbois²⁹. Este o atitudine maniheeană, separând tabăra celor buni de tabăra celor răi care, potrivit legilor din Prairial, este aptă să cuprindă cvasitotalitatea francezilor.

În fine, apare tipul uman al ideologului. Sincer, dezinteresat, neîubind nici femeile, nici banii, nici vinul, fără prieteni, neobosit om de club, uneltitor, crezând tot ceea ce spune, văzând peste tot capcane și comploturi, mare maestru al limbajului și, mai presus de toate, total impersonal și abstract, Robespierre îl prefigurează, irezistibil, pe Lenin.

Dar Robespierre a căzut, și este ușor, dintr-un punct de vedere bolșevic, să înțelegi de ce.

Partidul e lipsit de coeziune. S-a divizat. El nu a fost niciodată ierarhizat, monolitic. Nu a fost niciodată capabil să impună membrilor săi o disciplină și un elan potrivit. Căci doctrina, al cărei păzitor este, nu este nici ea coerentă. Virtute, Popor, Libertate sunt principii morale. Doctrina revoluționară nu este unificată. Ea se alimentează din mai multe teme, rău coordonate, adesea contradictorii. Egalitatea, de exemplu, este visată prin proprietate care protejează persoanele și le dă autonomie în raport cu partidul însuși. Utopia se dă drept o utopie. Ea nu este produsul unei evoluții naturale. Rămâne un ideal de împlinit. Ea depinde deci de virtute, nu de știință. Conceptul de natură nu este suficient pentru a furniza o istoriozofie. Natura, la urma urmelor, rămâne obiect de contemplare. Ea învinge la termidor sub chipul fermecător al Doamnei Tallien, al Josephinei, al doamnei Récamier. Franța este salvată prin galanteria unora, castitatea altora, prin femeile sale, semne și agenți ai descompunerii ideologiei.

A existat un decalaj.

Iacobinii, pentru a relua categoriile leninismului, erau stângiști. Ei credeau în popor, în reprezentare sau în controlul popular. Nutreau un anume antiintellectualism. Nu erau apți să susțină ferm Statul. Dorind o pauză — un NEP* — ei nu au fost capabili s-o controleze: societatea civilă, după Termidor, le-a scăpat și i-a zdrobit. Abia după ce au pierdut puterea se poate nota tentativa de a reforma toată cunoașterea, de a reface gramatica, psihologia, științele naturale într-o știință unică, de a unifica întreg sistemul de învățământ într-o piramidă având drept vârf *penultima clasă* a Institutului, clasa de *Analiză a intelectului uman*. Acest condillacism generalizat era opera lui Volney, Cabanis, Destutt de Tracy,

* NEP — Noua Politică Economică, introdusă de Lenin (*n.t.*).

care se numeau *ideologi*. Ei căutau un sprijin și au fost amestecați în comploturile care l-au adus pe Bonaparte la putere. Din nefericire, acesta era un erou plutarhian, îmbibat de Corneille. El a suprimat penultima clasă a Institutului, a reintrodus greaca și latina și a semnat Concordatul.

Iată de ce, înainte de a-și atinge în Rusia deplina dezvoltare, după ce a parcurs într-un secol un „ciclu francez“, ideologia trebuia încă să treacă printr-un ciclu german.

CAPITOLUL III

Ciclul german

Ingredientele a căror prezență, fuziune și precipitat vor da ideologia, și anume religia, filozofia, știința, gnoza, spiritul revoluționar, s-au prezentat rând pe rând în Franța, niciodată însă împreună, niciodată în starea de puritate care permite combinarea.

În Germania, dimpotrivă, ele coexistă și fuziunea se operează în creuzetul gândirii. Al gândirii doar, căci revoluția, care este momentul pietrei filozofale, Germania a ratat-o, lăsând astfel Rusiei grija de a reuni modelul politic francez și modelul intelectual german și de a desăvârși astfel ideologia.

Etapă germană este o introducere mai directă în subiect decât etapa franceză, deoarece condițiile pe care le oferă Germania în raport cu Franța seamănă cu cele pe care le va oferi mai târziu Rusia în raport cu Germania și, mai ales, deoarece din Germania și sub forma germană au fost importate în Rusia materialele intelectuale care au servit la construirea ideologiei sub forma sa rusească.

I

Criza religioasă și receptarea științei moderne au loc în Germania ca și în Franța, dar în condiții foarte diferite.

Pe o cale ocolită, spiritualitatea luterană care totuși făcuse să treacă elementele afective și personale înaintea dogmaticii, incita la speculație¹. Această spiritualitate nu invita

la o viziune calmă și pacificată a celor divine. Ea comportă, dimpotrivă, tulburarea și angoasa ca stare permanentă. *Simul peccator et iustus** luteran, ca și tendința de a face din tortura spirituală un criteriu al credinței este, fără nici o îndoială, una din sursele lui Dostoievski. Omul corupt în mod radical prin păcat și fără consistență ontologică este ca și nimicit în evenimentul dezvinovățirii, în care vine să i se substituie, în mod „juridic”, Hristos salvatorul, „Hristosul din noi”. Dar cum să conferi un statut rațional la ceea ce este dat ca o experiență existențială, inefabilă? Subiectul în chip juridic salvat de Hristos este deci tentat să explice acest eveniment printr-o doctrină de asemenea juridică, în stare să sprijine omul și să-i satisfacă dorința naturală de cunoaștere. Într-un cuvânt, să sporească, în plan obiectiv și discursiv, justificarea inefabilă și să ușureze în același timp chinul „crucii mistice”, căutând argumente pentru aceasta într-un fatalism tragic universal, al cărui principiu să fie inerent lumii și istoriei și care să fie în chip rațional penetrabil. Aceasta înseamnă a deschide larg poarta unei noi invazii gnostice.

A existat într-adevăr, în Germania secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, un extraordinar puseu iluminist, teosofic, în care se reunesc alchimia, astrologia, parapsihologia și ocul-tismul. La Paracelsus, Valentin Weigel, la Boehme, „părin-tele filozofiei germanice”, hermetismul alexandrin, tradițiile neoplatonismului se combină în mod bizar cu mistica renană medievală, kabbala evreiască și credința reformată².

Această nouă gnoză nu este mai puțin luxuriantă decât gnoza alexandrină. Dar *romanul* gnostic suferă o inflexiune propice viitoarelor secularizări. Dumnezeu are o devenire, și această devenire trece în mod necesar prin lume. Umanitatea devine un loc de trecere obligat al istoriei divine, deoarece prin ea divinul ajunge la conștiința de sine.

* Totodată păcătos și drept (*n.t.*).

Această conștiință de sine apare în om, și de aceea gnoza (sau cunoașterea care este „recunoaștere“ a ceva ce se află acolo immanent) este mântuire.

În această optică, omul este mai puțin mântuit cât mântuitor, iar Dumnezeu mai puțin mântuitor cât mântuit. Această intuiție, care urcă până la Eckhart și Boehme, va fi în centrul filozofiei romantice.

Or, acest Dumnezeu tinde mai mult sau mai puțin să se confunde cu cosmosul magic al Renașterii, cu o Natură în care totul se află în corespondență, în interacțiune, animată de Viață și dotată cu un suflet. Se înclină astfel spre un panteism de orientare biologică și evoluționistă care obsedează gândirea germană de la Boehme la acea „*Weltanschauung* organică“ a lui Oetinger și, finalmente, la Schelling. E suficientă deci o pierdere a simțului transcendenței, atât de puternic totuși la Luther, pentru ca omul să devină singurul depozitar al Spiritului, subiect și obiect al mântuirii, *salvandus* și *salvator* în mod indisociabil.

Această recentrare pe subiect — chiar pe subiectiv — își găsește în pietism expresia religioasă.

Pietismul este o mișcare internațională căreia, cu precauție, i se poate atașa quietismul Doamnei Guyon, Antoinette Bourignon, suedezul Swedenborg, englezul Wesley și fără nici o îndoială, câteva aspecte ale lui Jean Jacques Rousseau*. Dar, în Germania, unde se află centrul său, el operează o mutație radicală a spiritualității lutheriene. În loc ca singură credința (*sola fide*) să fie cea care întemeiază justificarea și care judecă pietatea, este invers, pietatea este cea care judecă credința și asigură indirect justificarea. Pietiștii reclamă concursul sentimentului, deschid ecluzele

* H. JAEGER, 1965, 1977, G. GUSDORF, 1972 pp. 59–142, G. GUSDORF, 1976, pp. 244–313. Pe măsură ce ancheta sa se dezvoltă, G. Gusdorf pare să dea pietismului un loc din ce în ce mai important.

„lichidelor ascunse ale inimii“ cum zicea unul din maeștrii lor, Gottfried Arnold. Spre 1730, inundația a dus cu sine totul.

Două aspecte ale acestei vaste și complexe mișcări trebuie să ne intereseze.

Mai întâi, cultura sentimentului și a emoției, tinzând uneori spre antiintellectualism. Doar oamenii simpli, incuți dau dovadă de un creștinism autentic, mai ales dacă sunt pierduți într-o comunitate de masă guvernată numai de moravurile sale patriarhale, în care oamenii nu intenționează să revendice drepturi abstracte, individualiste, ceea ce ar fi contrar idealului „comunism“ al unei Biserici primitive imagine. Sufletul este statornic invitat să se dizolve în fluiditatea emoțiilor, să trăiască la un nivel subrațional, în efuziune, schimb, lacrimi, antibiografie, angoasă, confesiune reciprocă, confidență de fiecare clipă. Trebuie să *te exprimi* cu orice preț. De aceea pietismul asociază cultului prieteniei cultul femeii consacrate vieții interioare. Întregul patos al romanului rus se naște aici.

Pe de altă parte, ideea reformei totale — a transforma lumea prin transformarea omului — sau, cum spun ei, a instaura *Reich*-ul — împărăția lui Dumnezeu, dar prin meditația unui *regnum hominis* se înțelege — face să reapară un vechi milenarism eschatologic. Va fi echivalentul german, dar într-o religiozitate supraîncălzită, al romantismului prerevoluționar francez. El infuzează francmasoneria din Europa Centrală cu un misticism speculativ și cu o fervoare incandescentă.

Astfel că în Suabia, într-un mediu de pastori iluminați, exegeți pasionați ai Scripturii, se elaborează câteva idei forme ale romantismului, în special teozofia istoriei³. Bengel, Oetinger dau un sens apocaliptic împărțirii istoriei în perioade. Ei cred în iminența evului de pe urmă. Dezvoltarea nu este concepută ca un progres linear în maniera lui Condorcet, ci ca o luptă dialectică a forțelor binelui și a forțelor răului. Această dialectică nu este de esență mitică, ci istorică, iar epoca contemporană constituie perioada ulti-

mă. Ei inventează noțiunea de *viclenie a rațiunii*, definită ca preluare de către un plan divin, providențial și descifrabil, a acțiunii egoiste și particulare a omului. Ei îmbină cercetarea istorică obiectivă și activitatea profetică: istoria devine profecie de-a-ndoaselea, căutare *a posteriori* a urmelor lui Dumnezeu. Ei subordonează totul unei *viziuni centrale*, în sensul lui Jacob Boehme, în care vin să se îmbine medicina, jurisprudența, istoria și teologia. Viziunea centrală se identifică cu știința universală. Toți oamenii participă la ea de drept, și Dumnezeu ajunge la o conștiință totală de sine. Dumnezeu este în întregime în om la sfârșitul vremurilor.

Dar viziunea sfârșitului lumii se unește cu viziunea unei noi societăți care va fi democratică și egalitară (ultim avatar al sacerdoțiului universal al lui Luther), care va fi comunistă și care va fi anomică, pentru că obligația va fi devenit inutilă din cauza abundenței de bunuri, și dreptul, din cauza triumfului iubirii.

Știința modernă a fost inventată în Italia, Franța, Olanda, Anglia. Germania, lovită de Războiul de Treizeci de Ani, nu s-a întâlnit cu Occidentul, în inovație, decât cu o întârziere de una sau două generații. În Occident, știința, metafizica și teologia încheiaseră, de la început, un soi de alianță contra concepțiilor teozofice sau gnostice ale Evului Mediu târziu. În Germania, dimpotrivă, climatul religios chema alături de teologie speculația filozofică și imaginația gnostică, fără separarea genurilor într-o compenetrare reciprocă. Apoi, știința a fost invitată la rândul ei să se integreze.

Leibniz, discipol al paracelsianului Van Helmont, Ordinului Rosacrucian și nu fără legături cu Bruno și Boehme, primește matematica occidentală, la care el însuși participă în mod glorios, într-o matrice de gândire preștiințifică⁴. Lumea sa este o conexiune de monade în care fiecare element este condiționat prin altele, potrivit unor reguli fixe. Ea nu este o sumă mecanică de părți, ci un tot organic, în care

fiecare monadă este, la rândul său, un tot dinamic, un centru de forță unic și viu. Suntem, în aparență, aproape de intuițiile ezoterice, dar, de această dată, *viziunea centrală*, în loc să fie întrevăzută mistic ca la Boehme, este gândită rațional într-un sistem care face să intre fiecare lucru în cea mai bună dintre lumile posibile. Acest sistem este calculul divin, ce poate fi gândit de om în calculul infinitezimal care îi permite să formuleze propria sa rațiune de a fi în seria infinită care este devenirea lumii. Rațiunea analitică poate, în teorie, să desfacă universul, să pătrundă în interiorul intelectului divin, să intre în planificarea sa totală, în care răul însuși își găsește justificarea în vederea celui mai mare bine cu putință și a armoniei⁵. Este deja soluția „rosicruciană” a lui Hegel, *trandafirul* rațiunii pe *crucea* prezentului.

Există nenumărate alte lucruri la Leibniz. El nu este citat decât pentru a indica faptul că și la el, și mai ales după el, marele raționalism profesoral este în mod constant amenințat de o subversiune gnostică întărită și de mișcarea de masă a pietismului.

De aici, izolarea relativă a lui Kant, care ar putea fi calificat, utilizând înainte de vreme opoziția rusă a slavofililor și a occidentalistilor, drept cel mai occidentalist dintre filozofii germani. Considerat într-un context franco-englez, Kant pare să încununeze efortul secular de reflecție asupra științei și asupra raportului între metafizică și știință. Pe bună dreptate este el așezat în linia lui Descartes și Hume. Dar, în contextul german, problema kantiană — ce pot să cunosc? — capătă un alt sens în fața creșterii unei exaltări confuze și de ceea ce el numește cu dispreț *Schwärmerei*^{*}. În 1766 el publică *Visurile unui vizionar* care este o respingere detaliată a revelațiilor lui Swedenborg. Dacă metafizica ar fi posibilă, scria el, ea ar fi „o știință a limitelor rațiunii umane”⁶. Și conchide, citându-l pe Voltaire: „Să ne ocupăm

^{*} Fanatism (*n.t.*).

de lotul nostru, să mergem în grădină și să lucrăm“, ceea ce reprezintă programul celor trei *Critici*⁷. El crede că a triumfat definitiv, căci scrie în finalul *Prolegomenelor**: „Misticismul, care nu se poate ivi într-un secol de cultură decât dacă se ascunde în spatele metafizicii de școală, sub protecția căreia poate cuteza să se ia la luptă cu rațiunea, este izgonit de filozofia critică din acest ultim refugiu.“⁸ În 1775, raționalismul ultim întâlnește totuși istoricismul născând, precum și primele elanuri ale romantismului național. Se întâmplă că instrumentul intelectual desăvârșit de Kant este reluat, cu alte finalități, de către o gândire străină spiritului kantian, și întors împotriva lui. Fuziunea raționalismului modern și a gnozei compozite, reinterpretarea panteistă a lui Spinoza, a lui Leibniz are loc în generația lui Herder, Fichte, Schelling, Hegel.

Nu este cazul să facem nici măcar aluzie la conținutul filozofiei romantice. Să spunem că rațiunea subiectivată a lui Kant, depășind limitele pe care el însuși i le-a pus (cele ale fenomenului), se desfășoară în întreg câmpul cunoașterii și urmărește să-l unifice. Această rațiune este concretă, istorică și enciclopedică. În filozofia mecanicismului, întregul era abandonat lui însuși. Ea nu-l putea cuprinde decât spărgându-l în bucăți, și de aceea gândirea franceză a secolului al XVIII-lea nu putuse să genereze o ideologie cuprinzătoare și coerentă. Noua rațiune germană, organicistă, evoluționistă, istoricistă posedă această putere sintetică și totalizatoare care, în timpul întregului secol al XVIII-lea, trebuise să fie cerută ezoterismului.

Despre Schelling și mai ales despre Hegel se poate spune, rând pe rând, potrivit punctului de vedere pe care ne plasăm, că operează o raționalizare a ezoterismului gnostic sau că „ezoterizează“ raționalismul modern. Ei propun

* Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință (*n.t.*).

sisteme cu alură rațională și cu ambiție totală, care se înseamnă în chip mai mult sau mai puțin plauzibil în realul istoric, social și natural: asemenea sisteme sunt cu siguranță în pericol de a degenera în ideologie. Și totuși, în chip cu totul evident, Hegel (nu mai mult decât Schelling) nu este un ideolog. Sistemul conține în largile sale rețele analize concrete extraordinar de profunde, prezentate într-un stil de o poetică ambiguitate, astfel încât Hegel dă cel mai fascinant spectacol metafizic care s-a putut admira de la Plotin încoace. Dar ideologia nu este departe și se cuvine să-i reținem etapele.

Ca și în Franța, drumul său merge de la critica religiei la critica politică. Același lucru se va petrece și în Rusia. În cele trei țări vedem aceste două critici ridicându-se odată cu căderea unui lung acces de fervoare religioasă. Generația romantică germană se opune cu toate forțele sale ireligiozității Luminilor. Generatoare a unei teozofii conceptualizate sau a unui misticism sistematizat, ea se crede cu ardoare creștină. Hegel își proclamă ortodoxia luterană⁹. Aceeași generație nu lansează încă nici un apel la acțiune politică. Ea se situează chiar înapoia liberalismului lui Kant. Este înclinată să idealizeze statul prusac, să accepte, în orice caz din punct de vedere filozofic, ceea ce este. Realul coincide încă cu raționalul. Ea se mulțumește cu libertatea de a specula în limitele păstrate cu grijă ale Republicii Literelor.

Sinteza hegeliană se dădea drept desăvârșirea filozofiei (și de asemenea a religiei, căci creștinismul putea trece drept exoterismul popular al filozofiei lui Hegel); la moartea sa, sinteza se desfăcea.

Ca și Iluminismul, mișcarea tinerilor hegelieni începu-se printr-o critică istorică a revelației.

Strauss și Bruno Bauer ocupă o poziție omoloagă celei a lui Richard Simon și a lui Spinoza din *Tractatus*^{*}, la sfârșitul

^{*} B. Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, 1670 (n.t.).

secolului al XVII-lea. Bruno Bauer inventează aici conceptul de alienare, ce semnifică iluzia că ceva există dincolo de conștiința omului și că el însuși depinde de acest lucru care este propria sa creație¹⁰. Dar, curând, idealismul însuși este atacat ca un mit filozofic, dublură secularizată a mitului creștin. Pentru Bauer, alienarea este atunci la paroxism. Dar alienarea fiind totală, eliberarea totală este în fine posibilă. Bauer împarte deci istoria universală în două: înainte, istoria alienării, după, restaurarea omului și a libertății. Căutarea istoriei este secolul prezent și iminența eliberării totale îi dă un caracter catastrofic. „Catastrofa, îi scrie el lui Marx, va fi teribilă; va fi în mod necesar o catastrofă gigantică... ea va fi mai mare și mai monstruoasă decât cea care a însoțit intrarea creștinismului în lume.“¹¹

Încet-încet, apare ideea survenirii catastrofei nu numai în domeniul metafizicii. Trebuie surmontat mitul idealist pentru a atinge realitatea care este socială și politică. Acțiunea trebuie să facă să corespundă realitatea imperfectă realității eterne a filozofiei. Rațiunea absolută ajunsese, prin Hegel, la comprehensiunea totală a realității. Printr-o răsturnare „dialectică“, realitatea trebuie să devină desăvârșirea rațiunii. Filozofia devine praxis.

Dar de ce să ne oprim la filozofia acțiunii? Biografia Spiritului nu este, în fapt, decât istoria oamenilor materiali reflectând asupra alienării lor materiale. Feuerbach părăsește deci filozofia. Singură materia există, și oamenii inventează mituri religioase pentru a-și oferi, în imaginar, ceea ce nu pot să atingă în realitate. Știința permite abolirea alienării.

În acest punct, idealismul german își încheie răsturnarea și se întoarce la pozițiile gândirii franceze prerevoluționare: antireligie, materialism, utilitarism. În plus, el este în măsură să integreze istoricismul hegelian. Și mai mult încă, în reșezarea materialistă a idealismului, această integrare se face singură: viziunea romantică a istoriei, istoriozofia trece spontan în politică. „Timpul, scrie Ruge, este politică.“¹²

Suntem în anii care preced 1848. Gândirea germană a scăpat din mediul controlat al universității pentru a se revărsa în publicistică. La Paris, Heine, Ruge, Bauer, Marx, o întreagă intelighenție tânără se politizează în contact cu mediile republicane și socialiste ale Monarhiei din Iulie. Totul este gata pentru noua sinteză marxistă.

Marx a trecut prin aceleași etape ca și prietenii săi. Și el a ajuns la un umanism concret, istoric, iar acum politic. Dar el îi depășește asupra unui punct: alienarea omului nu are drept câmp religia și nici statul, ci munca. Istoriozofiei hegeliene, Marx îi adaugă deci dimensiunea economică, care nu-i scăpase maestrului de la Iena, dar pe care Marx o așază în centru. Extraordinara descoperire a lui Marx este aceea de a regândi vechiul spirit al iacobinismului în lumina filozofiei germane, de a propune deci o nouă și definitivă Revoluție franceză, dar lărgită, prin Hegel, la dimensiunile Cosmosului și ancorată prin Ricardo în tuful economicului și al socialului. Moștenitor al gândirii franceze, engleze, germane a secolului al XVIII-lea, Marx are soluții pentru problemele cele mai urgente ale secolului al XIX-lea.

Sistematic și totalizant, marxismul nu evită ideologia decât prin temperamentul faustic al autorului său, „doctorul roșu“, dar boem și devorat de o insatiabilă curiozitate. După 1848, Marx a descoperit empirismul englez și și-a propus ca scop întemeierea unei adevărate științe a socialismului. El a abandonat astfel categoriile hegeliene. A simțit poate el însuși eșecul științific al *Capitalului*, motiv pentru care nu l-a definitivat și s-a întors chiar, spre sfârșitul vieții, la utopismul neoiacobin al tinereții sale. Dar, când prietenul său Engels s-a apucat, în *Anti-Dühring*, să introducă rezultatele cercetării, pe care Marx le considera pozitive, într-un sistem totalitar și grosier al istoriei și al naturii, Marx binecuvântează imprudent această acțiune. Și sub această formă, regresivă și simplificată, s-a răspândit în Germania marxismul.

Un ciclu de gândire se încheie. Leibniz propusese ideea celei mai bune dintre lumi. Hegel o vedea împlinindu-se în

istorie. Marx aşază această istorie în câmpul libertăţii umane. Dar Rusia este cea în care se forjează instrumentul politic şi, dacă se poate spune aşa, *partidul* celei mai bune dintre lumi.

II

Dar este oare un ciclu de gândire? Nu suntem pe cale de a confecţiona o genealogie a culpabilităţii — *Hegel genuit Marx, genuit Lenin** — căreia îi denunţăm înaintea caracterul înşelător? Într-adevăr, în acest pseudociclu există o schimbare de plan şi, într-un punct, se produce trecerea la ideologie. Există, poate, la orice filozof, fie el de mărirea lui Leibniz şi a lui Hegel, un grăunte de ideologie. Dar ideologul este cel care îl reperează şi îl face să germineze.

În mediul „hegelienilor de stânga“, mai mulţi se ocupă de această germinare. Ea îşi decupează în marea manta hegeliană boarfele lor ideologice. Să privim la ce a devenit tema *dialectică*. Dialectica hegeliană nu conţinea nici mai multă, nici mai puţină virtualitate ideologică decât sofistica greacă, scolastica tomistă, raţionalismul cartezian. Dar este un fapt de istorie că ideologia sovietică invocă dialectica.

Ceea ce era periculos în dialectica hegeliană dată pe alte mâini, era capacitatea de a justifica orice experienţă contradicătoare, facultatea sa de a se eschiva sau de a integra contradicţia. Cel puţin ea se referă foarte deschis la un fenomen de gândire.

Marx, Engels şi, după spusele celui din urmă, „muncitorul german Joseph Dietzgen“ s-au apucat să „răstoarne“ dialectica hegeliană, „debarasând-o totodată de zorzoanele sale idealiste“. „Dar prin aceasta însăşi dialectica conceptului nu a devenit decât reflexul conştient al mişcării dialectice a lumii reale, şi astfel dialectica lui Hegel, care

* Hegel l-a produs pe Marx, l-a produs pe Lenin (*n.t.*).

înainte fusese răsturnată cu capul în jos, a fost întoarsă, sau, mai curând, repusă pe picioare.¹³

Nici o îndoială că, pentru jurnalistul Marx, manufacturierul Engels și muncitorul pe care îl asociază în mod generos la descoperirea lor, această răsturnare prezenta avantajul unei reîntoarceri la simțul comun. Pentru cine nu e filozof, în raport cu hegelianismul, marxismul e mai verosimil, mai realist.

Să trecem peste identificarea „materiei” și a „lumii reale”. Chestiunea importantă este de a fi așezat dialectica în chip de proprietate a acestei lumi reale¹⁴. Odată cu aceasta, ființa rațională rupe legăturile sale cu subiectul. Este tăiată legătura între dialectică și experiența intimă, filozofică, adică religioasă și mistică, în care ea i se revelase lui Hegel. „Am considerat, scrie Engels, din nou, în mod materialist, conceptele din mintea noastră ca imagini ale lucrurilor reale, în loc să considerăm lucrurile reale ca imagini ale cutărei sau cutărei trepte a conceptului absolut. Prin aceasta, dialectica s-a redus la știința legilor generale ale mișcării, atât a lumii exterioare, cât și a gândirii omenești: două șiruri de legi identice prin fondul lor, dar diferind ca expresie întrucât mintea omenească le poate aplica în mod conștient, în timp ce în natură — și până acum, în cea mai mare parte, și în istoria omenirii — ele își fac drum în mod inconștient, sub forma necesității exterioare, în mijlocul unui nesfârșit șir de contingente aparente.”¹⁵ Textul este fundamental. El face parte din „simbolul” ideologiei sovietice. Pe drept cuvânt: el reprezintă demersul inaugural al ideologiei ca primă dezlipire de real și primă substituie cu un nou real a realului pierdut.

Într-adevăr, reîntoarcerea la real, care reprezintă intenția lui Engels, este dintr-odată compromisă prin injectarea, în acest real, a unei scheme preconcepute: automișcarea dialectică. La Hegel, această schemă era produsul unei forțări a realității în categoriile discursului, dar ea rămânea

„controlabilă“ pentru că realitatea era captată gata constituită, până în punctul în care o adusesse munca generațiilor de savanți. De aceea, dacă năvodul dialectic nu aducea la suprafață întreaga realitate, ceea ce aducea nu suferea, în principiu, deformare. Dimpotrivă, „răsturnarea“ făcuse să apară o realitate deja cadrilată printr-o schemă de gândire care nu mai este recunoscută ca atare, ci se ascunde în realitate și care, în fapt, se substituie acesteia. Hegel făcuse să intre în gândire pescuitul miraculos al realului, în care el constituia viața logică. Acum, această viață rezidă, se presupune, în obiect, înainte ca el să fie cunoscut. Prin acest fapt, peștii mor și nu mai rămâne decât năvodul. Realul este redus la „legile generale ale mișcării“. El este ca și posedat (sau deposedat) de entitățile logice injectate în el și aservit capacității explicative a acestor entități. Adică el nu este real și considerat ca atare, decât în măsura în care este înlocuit printr-o dublură — în sensul dublurii unei haine și a dublurii unui actor —, această dublură fiind ideologică sau, cum va spune în curând Plehanov, fiind *materialismul dialectic*. Din lume nu mai rămâne de văzut decât dosul pe care-l descoperă și explică, în chip radical, noua gnoză.

Astfel, reîntoarcerea la real, la *common sense*^{*}, intenția realistă închid un cerc infinit mai „idealist“ decât idealismul hegelian și pot conduce la autism logic. La Hegel, gândirea și realul extramental își ocupau locul propriu. *Răsturnarea* împiedică gândirea să vadă în realul extramental altceva decât ceea ce a pus: structurile, legile mișcării, tot gândire și acestea. Hegel se îmbăta de bucuria gândirii, care este contemplația. Această bucurie îi este interzisă lui Engels, de vreme ce ea se pune ca reflex al unei scheme pe care a pus-o în lucruri fără să-și dea seama. Singura satisfacție care-i rămâne, relativ la explorarea realului, este de a regăsi, la infinit, schema pe care a introdus-o în el. Este ca

* simțul comun (în engl.; *n.t.*).

un explorator care ar fremăta de emoție regăsind propriile sale traiectorii. A filozofa însemna pentru Hegel să te identifice treptat cu Absolutul care este subiect. Pentru Engels înseamnă să te identifice cu materia, dar fără ca aceasta să poată da loc la cea mai mică exaltare panteistă, de vreme ce materia este mutilată prin schemă, vidată de splendoarea sa reală, ascunsă în spatele gândirii ecran. I se reproșează pe nedrept marxismului materialismul: mai degrabă, ar fi trebuit să i se reproșeze faptul de a fi volatilizat materia. Vechiul „materialism vulgar“ lăsa cel puțin materia în pace.

Curiozitatea demonică a lui Marx era încă de esență filozofică sau științifică. Engels începuse printr-o excelentă anchetă asupra situației muncitorilor englezi. Om practic, autodidact neobosit, el dezvăluise un adevărat talent de istoric. Nenorocirea sa a fost aceea că a luat în serios schemele lui Marx, mai mult decât Marx însuși. El a crezut că se putea reorganiza ansamblul cunoașterii plecând de la câteva pagini din *Manifestul Partidului Comunist*, din *Teze asupra lui Feuerbach*, din fragmente de teorii de ansamblu scânteind ici și colo. Marx a făcut totul pentru a-l încuraja. Ultimele sale lucrări, *Anti-Dühring* și vrafurile postume publicate sub titlul *Dialectica naturii*, navighează în plină ideologie. Ele nu adună cu respect, cum fac *Oglinzile științei* medievale, tezaurul unei cunoașteri consacrate. Nu reflectă, ca *Tratatul asupra lumii* al lui Descartes, excesul de ambiție al unei științe noi. Se prezintă ca un soi de „revizuire“ a rezultatelor științifice luate gata confecționate de la Haeckel, din conferințele populare ale lui Helmholtz, din manualele de chimie și de biologie. Aceste rezultate sunt invitate să adere la „legile generale ale mișcării“, adică „legea trecerii cantității în calitate“, „legea unității contrariilor“, „legea negării negației“. Ceea ce nu se potrivește, nu aderă, Carnot, spre exemplu, sau Newton, acest „catâr al inducției“¹⁶ este eliminat. Ceea ce aderă este vărsat în formă. Re-

alul nu este descoperit; el este tradus. Realismul dialectic se epuizează în verbalism.

Engels nu reflectează la faptul că, atunci când vorbește de „legile dialecticii“, utilizează conceptul de *lege* într-un sens care nu are nimic de-a face cu cel de lege fizică, lege care permite, în limitele măsurării, o verificare empirică. Legea dialectică a „trecerii cantității în calitate“ este ilustrată prin exemplul apei care fierbe la o sută de grade și, în același sens al cuvântului *lege*, prin transformarea banilor în capital dincolo de un anume prag. În primul caz, legea poate fi verificată și ea prevede nu ce se schimbă, ci când se produce schimbarea: lege fizică simplă, care nu are nevoie să fie dialectică. În cel de-al doilea caz, nu există verificare posibilă: dacă masa de monedă nu se transformă în capital, se poate afirma totdeauna că pragul nu a fost atins. Pentru a ilustra „legea negării negației“ el consemnează negarea capitalismului de către socialism, negarea ouălor de fluture prin nașterea fluturilor care vor da naștere la mai multe ouă (idem pentru grăunțele de orz și spic), cvadratura numerelor negative, negarea lui „a“ prin „-a“ și negarea lui „-a“ prin el însuși, ceea ce dă „a²“. Prin *negație* el înțelege înlocuirea, succesiunea, apariția, modificarea etc.¹⁷ Să ne imaginăm urletele lui Flaubert dacă ar fi citit *Anti-Dühring*! E lumea lui *Bouvard și Pécuchet*.

În această trecere de la Hegel la Engels, trecând prin Marx, există o schimbare de stil sau, mai bine zis, de mod de a gândi. Caracteristica cea mai evidentă este simplificarea extremă. Procesul simplificator continuă de altfel de la Engels la Plehanov și Kautski, apoi la Lenin și la codificările *diamat*-ului. El nu se datorează unei scăderi a talentului și a cunoașterii. Această scădere este consecința și nu cauza noului tip de gândire. Când un savant sovietic sau un normalist parizian se instalează în *diamat* producția sa nu este superioară producției pe care o dau cei pentru care este un mijloc de subzistență. Activitatea cognitivă constă

în a verifica, din aproape în aproape, aplicabilitatea schemei la ansamblul datelor furnizate de real, real care nu oferă nici o rezistență de vreme ce el nu înapoiază ideologului decât ceea ce acesta a pus în el. Această transparentă iluzorie a lumii facilitează imens ceea ce ideologia crede a fi o muncă intelectuală. Producția devine lesnicioasă și curând supraabundentă. Se constituie, încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, un corp canonic al doctrinei care sporește continuu prin adăugarea de noi cărți. Când acești „clasici” ai marxismului au format un raft destul de bogat, au ținut loc de cultură. Studiul „corpusului”, cercetarea coeziunii sale interne — sau, mai degrabă, întrebuintarea acestei coeziuni interne, care în ideologie nu este finală, ci primară și dată dintr-odată — constituie orizontul intelectual al aderenților doctrinei. Între militantul de bază și teoreticianul capabil să argumenteze mai bine, dar nu să cunoască mai mult, lanțul e scurt. Toți împărtășesc orgoliul pe care-l oferă posesiunea acestui *evrika*, acestui principiu universal de inteligibilitate. Toți se bucură de privilegiul divin de a gândi fără efort și de a concepe lumea dintr-o ochire rapidă, ca într-un panopticum. Prețul plătit este depersonalizarea gândirii. Pentru a relua un cuvânt al lui Spinoza, ei nu mai gândesc, dar lucrul gândește în ei. Lucrul fiind schema care le stăpânește gândirea.

O stăpânește cu atât mai bine, cu cât noua cunoaștere este certă. Este certă, pentru că primește garanția absolută a științei, așa cum o asiguraseră două secole de succes continuu. Tipul de certitudine pe care știința îl deține în domeniul ei (și care nu fusese clătinat de criticile epistemologice de la sfârșitul secolului) este generalizat la toate domeniile cunoașterii reunite de viziunea centrală și unificate de principiul universal de inteligibilitate. Dar e și aici de plătit un preț. Modelându-se după ce crede ea că este certitudinea științifică, certitudinea ideologică își interzice actul religios. Gnoza nu se poate dezvălui în mitologie, în artă,

în filozofie, așa cum făcuseră odinioară gnozele religioase. Pentru a avea certitudinea, ideologia trebuie să se limiteze la lumea dezvrăjită a manualelor științifice și tehnice. Nici măcar asta, de altfel, fiindcă recompensa intelectuală a savantului, înțelegerea fenomenului, găsirea legii sale sunt în afara posibilităților ideologiei care se mulțumește să-l aranjeze într-un compartiment deja pregătit al sistemului.

Dar iată paradoxul decisiv: în momentul în care se rupe de lume, dialectica duce la acțiune asupra acestei lumi. O cunoaștere care nu mai este în mod veritabil măsurată de real — de vreme ce realul nu este observat și nici contemplat așa cum este — își fixează în mod spontan drept scop a acționa asupra lui și a-l modifica. „Problema dacă gândirea omenească ajunge la adevărul obiectiv nu este, scrie Marx, o problemă teoretică, ci una *practică*. În practică, omul trebuie să dovedească adevărul, adică forța și caracterul real, netranscendent al gândirii sale [...] Filozofii nu au făcut decât să *interpreteze* lumea în diferite moduri; important este însă de a o *schimba*.“¹⁸ Și acești oameni de cabinet, care erau hegelienii de stânga, și-au părăsit cărțile pentru a se arunca în politică.

Ideologia se separă de simplul și veșnicul spirit de sistem prin raportarea sa la acțiunea politică. Acolo dobândește ea ascuțișul incisiv și cuceritor și acel gen de viață care pustiește sistemele depășite. Acolo își investește speranța sa de mântuire.

Heinrich Heine scria în 1834: „Revoluția germană nu va fi nici mai blândă, nici mai plăcută, datorită faptului că a fost precedată de critica lui Kant, de idealismul lui Fichte și de filozofia naturii. Aceste doctrine au dezvoltat forțele revoluționare care nu așteaptă decât momentul să explodeze și să umple lumea de spaimă și de admirație.¹⁹ Heine imaginează kantieni care „vor răsturna cu topoarele și spadele solul vieții noastre europene pentru a extirpa

din „el ultimele rădăcini ale trecutului“, fichteeni înarmați, „fanatici ai voinței“ și cei mai înfricoșători dintre toți, filozofi ai naturii „care ar interveni prin acțiune într-o revoluție germană și s-ar identifica ei înșiși cu opera de destrucție“.

Și totuși nu acesta a fost destinul marxismului în Germania. În loc să servească drept nucleu unei contrarealități revoluționare, el va însoți integrarea muncitorilor în societatea germană. Mișcarea muncitorească, liderii de sindicate și de cooperative au blocat deriva ideologică a marxismului. Acțiunea lor nu urmărea remodelarea realității pe modelul marxist al realității, ci pur și simplu, cum spunea Bernstein, „învie democrației“ în Germania. Iar Germania tindea la aceasta cu adevărat. Cuceririle muncitorești nu erau asimilate semnelor unei lupte eschatologice a cărei miză era situată aiurea. Ele erau apreciate drept cuceriri pentru muncitori. Clasa muncitoare fiind reprezentată de muncitorii înșiși, marxismul era supus unei verificări practice. A venit un moment în care Bernstein a putut soma social-democrația să respingă o doctrină care, întrucât supraviețuia respingerii sale pe bază de argumente științifice (empirice), nu păstra decât o funcție ideologică. Trăind în realitate, social-democrația considera marxismul ca un ecran separator, ca o constrângere. Ca teorie, el a fost, în mod cât se poate de normal, depășit și abandonat. Cât privește dialectica, Bernstein o caracteriza astfel: „Dialectica hegeliană este cu atât mai periculoasă, cu cât ea nu este niciodată totalmente falsă: ea seamănă cu adevărul tot așa cum o flacără pâlpâitoare seamănă cu lumina. Ea nu se contrazice, de vreme ce, după ea, fiecare lucru poartă în sine contrariul său.“²⁰

Cu toate acestea, Heine nu se înșela. Căci un alt curent, izvorât din același romantism german, suferea, în același timp, un proces de ideologizare. Gândirea naționalistă și rasistă, difuză în secolul al XIX-lea, a primit în secolul al XX-lea justificări „științifice“, s-a îmbogățit cu un program

politic, a pus stăpânire pe inteligenție și pe mase, Hitler a adus-o la putere.

Nu vom urma această altă ramură a trunchiului ideologic, ci pe aceea care a dat roade în Rusia. Înainte de a mai face un pas spre est, există câteva concluzii de tras din această survolare rapidă a Franței și apoi a Germaniei.

Reacția reciprocă a crizei religioase și a gândirii științifice și raționale moderne nu a ajuns, în Franța, la o *viziune centrală*: mai curând la explozia adevărurilor. În Germania, dimpotrivă, filozofia romantică, cea a lui Hegel, propune o sinteză mai cuprinzătoare decât tot ce fusese propus de la Aristotel. Ea unește Cerul, Pământul și Istoria umană în stilul care îi este propriu, cel al unei mari filozofii. Dar, totodată, ea poate servi drept cadru ideologic, printr-o mutație și o schimbare de natură. Ea comunică acesteia ambiția sa universală. Se poate naște astfel iluzia că Universul a fost complet descifrat, chiar în momentul în care contactul cu el este pe punctul de a fi rupt.

Știm mai bine ce este această ideologie. Reunind elementele care s-au dispus succesiv, putem să o descriem, ca să mă exprim astfel, genetic, și din acest motiv știm mai bine ce nu este ideologia.

Este o doctrină sistematică promițând, prin conversiune, o mântuire; prezentându-se conformă cu o ordine cosmică, descifrată în evoluția sa; declarând că se sprijină pe o certitudine științifică; impunând o practică politică vizând să transforme total societatea pe modelul immanent pe care aceasta îl conține și pe care doctrina l-a descoperit.

Ideologia are în comun cu religia doar speranța în mântuire (fără s-o recunoască totuși), cu filozofia sau știința, doar raționalismul (pervertindu-i totuși folosirea): nu este destul pentru a stabili o veritabilă înrudire. Ea posedă structura mentală a gnozei, dar modificată de tipul de certitu-

dine pe care și-l dorește și pe care îl împrumută de la știință (sau mai degrabă i-l atribuie științei). Câmpul său de acțiune este politicul.

Ideologia este un fenomen datat, a cărei geneză a reclamat circumstanțe excepționale. Nici liberalismul, nici naționalismul, nici tradiționalismul, nici cea mai mare parte a socialismelor secolului al XIX-lea nu pot fi asimilate ideologiilor în sensul restrâns pe care îl dăm cuvântului. El nu se potrivește, în fapt, decât cu două formațiuni istorice și numai cu ele: hitlerismul și leninismul. S-ar putea chiar pleda pentru faptul că hitlerismul, care admite elemente iraționale, semireligioase, care este instabil și efemer, pare imperfect alături de leninism.

În fine, dacă geneza ideologiei (ca produs al unei corupții simultane a religiei și a științei) aparține istoriei intelectuale, ea trebuie să fie, de asemenea, așezată în istoria politică. Ea apare sub formă incoativă în Franța, mai dezvoltată în Germania, în cadrul datat cu precizie al crizei unui Vechi Regim. Ea are nevoie, de asemenea, de sprijinul unui grup social bine definit: intelighenția.

În aceste două țări, ea este dizolvată sau ținută laolaltă de succesul societății civile.

Toate aceste circumstanțe, cu excepția ultimei, se regăsesc în Rusia.

CAPITOLUL IV

Educația religioasă a Rusiei

Franța și Germania sunt lumi bogate și diverse în care se pot decupa mai multe istorii intelectuale decât aceea pe care am trasat-o noi ghidându-ne, retrospectiv, pe ceea ce s-a petrecut apoi în Rusia. Rusia este mai simplă. Cultura ei este mai recentă, scriitorii mai puțin numeroși, gânditorii încă mai puțin numeroși. Ei sunt, mai ales, ca aspirați de o istorie a cărei greutate continuă să fie pentru lumea întreagă copleșitoare. Ei se plasează, fără a putea să scape, în câmpul magnetic prea puternic al acestei istorii. Din cauza ei, generații de cercetători au scrutat urmele, ce ar fi trebuit să se fi șters de mult, ale predecesorilor bolșevismului. Ea a fost suprastudiată și tot ceea ce nu se integra în marile evenimente al revoluției ruse a trebuit, în cele din urmă, să-i fie integrat, uneori chiar cu forța.

I

La fel ca în Franța, la fel ca în Germania, problema ideologiei nu apare decât pe terenul unei crize religioase. Din nefericire, educația religioasă a Rusiei este prost cunoscută. Mai rău decât atât, se crede că este cunoscută, în timp ce ea a fost deformată prin nenumărate legende retrospective. Într-adevăr, gândirea religioasă rusă din secolul al XIX-lea și-a fabricat o genealogie din ce în ce mai perfecționată care, la începutul secolului al XX-lea, era suficient

de pusă la punct pentru ca să poată fi luată drept istoria sa veritabilă¹. Mari eforturi de erudiție au fost consacrate confecționării acestei istorii imagine, astfel încât, atunci când vrem să reconstruim istoria reală, ne regăsim în fața ipotezei celei mai fragile.

Să încercăm totuși să trasăm marile linii ale acestui tablou.

Poporul rus a fost convertit la versiunea greco-orientală a creștinismului în jurul anului 1000. Ce vrea să însemne convertire? Viziunea romantică a unei „creștinătăți“ medievale impregnate în masa ei de religie, trăind o „vârstă a credinței“, este astăzi abandonată de majoritatea istoricilor. Splendorile catedralelor, ale summaelor și sfinților, trebuie raportate la o cultură elitară, întotdeauna minoritară. Majoritatea trăiește ca și astăzi, într-un păgânism practic, adică într-o religiozitate cu alură creștină, dar din punct de vedere substanțial foarte îndepărtată de dogmă. Dacă acest tablou este valabil pentru Occident, el este cu atât mai mult valabil pentru poporul rus, situat la periferia extremă a centrelor civilizatoare, sălbăticit încă și mai mult prin emigrarea sa în pădure și distrugerea de către mongoli a vieții urbane. Faptul de a fi primit liturghia și Biblia în propria sa limbă, conform practicii bizantine, a instalat în jurul lui o barieră, de vreme ce nu era solicitat să studieze cele două mari limbi de cultură, religioase și profane în același timp, latina și greaca. Stilul ortodox, contrar celui latin, pune accentul mai mult pe celebrarea liturgică decât pe educația etică și intelectuală. Mai degrabă decât catehizat, poporul rus a fost liturgizat. Atât cât se știe, religia populară rusă veche, de altfel foarte prezentă, emoționantă și având o valoare asupra căreia nu este cu puțință să se avanseze o judecată, este marcată de ignoranță și magie mai mult decât în domeniul latin. În particular, există o invadare a culturii religioase de către scrierile apocrife ale Bibliei, fie printr-o literatură populară impregnată de supranatural, fie încă printr-o literatură apocaliptică, necesitând, mai mult decât apocalipsele canonice, o interpretare eclezială care, în mare măsură, lipsea³.

Dacă în secolul al XIX-lea poporul rus, grație impulsivității de către societățile biblice protestante, a dispus de scrieri canonice, acestea au fost în principal evangheliile: cu alte cuvinte, a dispus de un canon dezechilibrat care hrănea spontan atitudinile marcionite^{4*}. Încă o dată, nu există criterii univoce permițând să se decidă, dacă poporul rus era, în secolul al XIX-lea, mai mult sau mai puțin „creștin” decât era catolic poporul francez sau decât era protestant poporul german. Dar, cu siguranță, ideea *Sfintei Rusii* nu este mai puțin mitică decât ideea de *creștinătate* la Novalis sau Chateaubriand sau Péguy.

Religia populară scapă anchetei și, văzută de departe, pare de o mare stabilitate. Cultura creștină a elitei urmează îndeaproape ritmul țării. Vicisitudinile istoriei își exercită influența pornind de la vârf. Trebuie să semnalăm cel puțin trei — statul, protestantismul și catolicismul.

Mai întâi acțiunea statului. Marele prinț al Moscovei dispunea de două legitimități. El era moștenitorul hanului tătar. Hanul, la rândul său, se bucura de legitimitatea care aparține cuceritorilor. Biserica rusă se ruga lui Dumnezeu pentru el. Succesorul său, țarul Moscovei, s-a considerat drept cuceritorul propriilor săi supuși. În această calitate, ei erau cu toții sclavii săi⁵. Dar el a vrut, de asemenea, să aibă legitimitatea împăratului ortodox. Trebuia deci să vegheze, precum bazileul, la credința supușilor săi. Or, aceștia primiseră botezul în momentul în care schisma începea să se adâncească între Roma și Constantinopol.

În catastrofele care au precedat și au urmat căderii Constantinopolului, și mai ales ca o consecință a eșecului Uniunii de la Florența, sentimentul antilatin a devenit foarte puternic în toată ortodoxia, propagat adesea prin episcopii greci care găsiseră reședințe confortabile în Rusia barbară, dar inde-

* *Marcionismul* respectă în mare parte tradițiile ortodoxe, dar respinge Vechiul Testament și stabilește propriul său canon, redus la Evanghelia după Luca, și la cele zece Epistole ale lui Pavel (*n.t.*).

pendentă de jugul turcesc. Apare tema potrivit căreia, după căderea Romei în erezie și cea a Constantinopolului sub islam, Rusia devenise depozitara adevăratei credințe, rămasă la Israelului, adică noul Israel. Acest particularism opozițional era avantajos pentru suveran, deoarece dădea o bază religioasă unității naționale și loialității dinastice. Călugărul Filotei din Pskov, care inventa la începutul secolului al XVI-lea tema Moscovei ca o a treia Romă (inspirându-se din Apocalipsa apocrifă a celei de-a IV-a Cărți a lui Ezdra) salută în persoana lui Vasilii al III-lea pe „unicul bazileu al tuturor creștinilor. Întreaga autoritate creștină cade sub bazileia sa”⁶. Spiritul schismatic de ură pentru latini favoriza concentrarea puterii și absolutizarea sa în autocrația moscovită. „Prin natura sa, scrie Iosif, abate de Volokalamsk, țarul este asemenea oamenilor, dar prin demnitatea sa, el este egal lui Dumnezeu. El nu este doar servitorul lui Dumnezeu, ci reprezentantul Său, care veghează asupra purității credinței și asupra securității Bisericii. Din acest motiv, Dumnezeu i-a dat lui drept de viață și de moarte.”⁷ Mai mult decât cea a bazileului, puterea țarului este nelimitată. Ea are un caracter sacerdotal, și toți, inclusiv Biserica, îi datorează supunere. Din acest moment, țarii consideră Biserica, în mod esențial, din perspectiva capacității sale de a consolida autocrația și de a servi proiectelor lor. Lucrul acesta nu era atât de original. În același moment, în Anglia, dinastia Tudorilor nu gândea altfel.

Două forțe se exercitau din Occident asupra Bisericii ruse: catolicismul și protestantismul.

Influența catolică s-a exercitat în secolul al XVII-lea, prin Polonia, dar în principal sub o formă indirectă. Într-adevăr, pentru a înfrunța sfidarea politică și culturală a acestui Occident polono-lituanian și mai ales amenințarea uniaticismului*,

* *Uniat* — creștin care recunoaște supremația Papei, conservând dreptul de a utiliza liturghia națională (*n.t.*).

Biserica rusă a fost constrânsă să adopte unele din instrumentele adversarului, pentru a-i rezista mai bine. Această imitație agresivă de forme exterioare, în scopul de a nu concesiiona nimic din esența interioară, este caracteristică pentru ceea ce se cheamă occidentalizarea Rusiei. Terenul de înfruntare era Rusia albă și mai ales Ucraina, care va cădea foarte repede sub dominația Moscovei. La Kiev, pe modelul academiilor poloneze, a fost întemeiată o academie ortodoxă. Se învăța acolo raționamentul potrivit metodelor scolastice și aceasta a însemnat pentru gândirea rusă prima ucenicie a rigorii gândirii raționale occidentale. Limba de cultură era latina. Catehismul se inspira din catehismul iezuitului Petru Canisius. Tot pe modelul occidental s-au deschis primele seminarii, primele școli regulate din Rusia, și tradiția greacă era predată în latină, după metode latine, în cărți latine. În 1685 s-a deschis la Moscova primul așezământ de învățământ superior, o academie zisă „greacă”, dar care păstra tradiția latinizantă a academiei din Kiev.

Pentru autocrație, deriva spre catolicism comporta un pericol, și anume acela de a importa în Rusia, odată cu cultura și erudiția, ideile romane asupra independenței Bisericii în sfera spirituală față de suveranul temporal. De fapt, în acest sfârșit al secolului al XVII-lea, patriarhii Moscovei arătau veleități de autonomie, pe care puteau să le justifice prin tradiția bizantină autentică (nu cea falsificată de Moscova), dar care le venea din exemplul occidental*. Atunci a survenit revoluția petroviană.

Petru cel Mare, cu ajutorul episcopului său Teofan Prokopovici, a impus de sus o cvasireformă în Rusia⁸. Odată ce țărani au căzut în iobăgie, boierii și nobilii fiind masacrați sau aserviți, Biserica a rămas singura instituție rusească aflată parțial în afara controlului statului. Petru cel Mare

* Pe nedrept, într-adevăr, se atribuie pur și simplu Bizanțului cezaropapismul moscovit. Cf. D. OBOLENSKI, pp. 21–23.

a înțeles că „protestantizarea“ forțată ar fi mijlocul cel mai oportun de a lichida această rămășiță. Luther supusese Biserica Principiilor. Recent, Pufendorf, pe care Petru cel Mare îl citise, demonstrase că, juridic, statul era suprem și că pentru pacea și securitatea publică era importantă încredințarea clerului în mâinile statului. În spiritul luteranismului, Biserica adevărată este invizibilă și libertatea creștinului este în întregime lăuntrică. Iată ceva ce putea servi proiectele autocratiei.

Patriarhul Moscovei a fost suprimat și înlocuit prin Prea Sfântul Sinod, imitație a sinodului luteran, adică printr-un corp de funcționari ecleziastici și civili, numiți de suveran pentru a administra treburile Bisericii. Regulamentul clerului (*Duhovnîi reglament* — 1720) imita *Kirchnerordnungen* al statelor luterane și, în particular, statutul din 1686 al regelui Carol al XI-lea al Suediei. El conținea, de asemenea, afirmații teologice net protestantizante, precum principiul potrivit căruia Scriptura este suficientă pentru mântuire, iar Tradiția este superfluă. Sub cuvântul luptei contra superstiției, erau vizate liturghia și sacramentele Bisericii. În seminarii, scolastica luterană a lui Gerhard, filozofia lui Wolff (în manualul lui Baumeister) iau locul Sfântului Toma D'Aquino și Sf. Cajetan⁹. De altminteri, intenția lui Petru cel Mare, pusă în practică de succesorii săi, a fost de a mobiliza școala ecleziastică pentru a se constitui într-un nucleu sau pepinieră a învățământului de stat. Aceasta era practica Germaniei luterane, aceea de a transforma rețeaua de parohii într-o rețea școlară. Dar, în spiritul imperiului petersburghez, aceeași rețea putea fi întrebuințată în scopul unei politici spirituale.

Ca urmare, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Biserica ortodoxă suferă o gravă pierdere de autoritate, și aceasta la cele două niveluri atât de net distincte ale societății, poporul și nobilimea. O parte a maselor populare a abandonat Biserica patriarhală. *Raskol*-ul a dus cu sine partea cea mai bună a tradiției. Dacă *Sfânta Rusie* mai ființează undeva,

aceasta se întâmplă în satele pierdute din nord-est care, datorită îndepărtării, scapă de persecuțiile atroce ale puterii centrale. Pe de altă parte, se nasc o multitudine de secte, care nu sunt foarte diferite prin natura lor de sectele Europei protestante. Antiierarhice, iluministe, fundamentaliste, ele drenează fervoarea populară.

Cât privește pătura europeanizată a Rusiei, ceea ce se cheamă „societate” (adică, nobilimea și corpul funcționarilor), Biserica oficială nu este luată în serios. De aici, două tipuri de comportament. Primul, în direcția laicizării petroviene se orientează către deismul voltairian, dar filtrat prin luminismul german și vehiculat prin ceea ce s-ar putea numi francmasoneria guvernului. Cel de-al doilea caută, în afara Bisericii, să-și satisfacă nevoile religioase. Iată pentru ce Rusia, după ce a văzut impunându-i-se cu forța o seacă organizare sinodală luterană, de altfel pervertită prin proiectul autocratic, s-a deschis larg, din proprie inițiativă și prin compensație, celui alt aspect al protestantismului german, sentimentalismului și misticismului pietist. Pentru pietismul german al universității din Halle, și se poate ajunge fără îndoială până la proiectele religioase ale lui Leibnitz, Rusia este o țară de convertit¹⁰. Un evreu ucrainean, Simon Todorski, trecut la ortodoxism și venit să studieze la Halle, aduce cu sine în Rusia, în 1735, o traducere în rusă a lucrării lui Arndt, *Adevăratul Creștinism*, care va rămâne o carte mult prețuită în Biserica rusă până la începutul secolului al XX-lea. Spener, Arndt, Arnold figurează în bibliotecile mănăstirilor rusești ca și Fénelon și *Imitația** pe care pietismul le stima în special. Dar vehiculul cel mai eficace al misticii și al ezoterismului iluminiștilor a fost francmasoneria căreia îi aparținea tot ce avea importanță în Rusia, la curte și în mediul urban. Biblia iluministă *Despre erori și*

* *Imitatio Christi*, lucrare anonimă în latină, atribuită, după unii, lui Thomas Kempis (1441 – n.t.).

despre Adevăr a lui Claude de Saint-Martin, publicată în 1775, pătrunde în Rusia în 1777 și este curând tradusă în rusește. Marele duce Pavel este inițiat în misterele swedenborgiene ale masoneriei suedeze în 1777. Soția sa, viitoarea împărăteasă Maria Feodorovna, l-a cunoscut pe Saint-Martin în principatul prusac de la Montbéliard¹¹. În 1780, francmasoneria este în majoritate convertită de la raționalism la misticism. Editorul Novikov s-a apucat să răspândească această literatură într-un număr mare de exemplare. Un profesor german important, Johann Schwarz, a întemeiat ramura rusească a Ordinului Rosicrucian, al cărei scop este de a răspândi cunoașterea științifică și filozofică și de a ajuta la perfecționarea morală în scopul de „a deveni fără păcat, ca Adam înainte de cădere”. Continuatorul său, Lopuhin, care a fost nașul lui Kireevski, dezvoltă la sfârșitul secolului, în opusculul său — *Câteva trăsături ale bisericii lăuntrice*, o mistică a unei eterodoxii discrete¹². Se găsesc aici temele caracteristice ale căderii lui Adam, creat ca androgin, exilat din zonele Luminii, tema regenerării finale, a Bisericii lăuntrice, adevărata biserică a lui Isus Hristos, față de care Biserica instituită nu este decât figura exoterică, în fine, tema descifrării soteriologice a istoriei. Este important că același Lopuhin face aluzie la postura de rugăciune utilizată în monahismul isihast* și că pune să se editeze de-a valma Paracelsus și Macarie din Egipt, Molinos, Saint-Martin și sfântul Grigore Palamas¹³. Se vede, într-adevăr, schițându-se acel sincretism inconștient de teozofie europeană modernă și de patristică greacă, ce va apăsa foarte greu asupra întregii gândiri ruse religioase ulterioare.

Dar chiar la acest sfârșit de secol a existat un contracurent catolic. Ecaterina dăduse azil Companiei lui Isus desființată de papă în toată Europa. Pe teritoriul polonez anexat

* *Isihasmul*, curent mistic având drept practică preferată „rugăciunea inimii” sau „rugăciunea lui Isus” (*n.t.*).

se găseau câteva colegii de iezuiți. Ei au creat altele la Petersburg și au reușit, mai ales sub Pavel I, câteva converșiuni răsunătoare în mediile de la curte¹⁴. Prea răsunătoare și prea aproape de curte pentru a nu provoca reacții. Ea a luat forma unei veritabile revoluții pietiste care străbate Rusia din 1815 până în 1825. Undei de șoc venite din Germania i se adaugă cea, propagată până în Rusia, a marelui *revival** wesleyan** și quaker*** care zguduia Anglia de generații. Această reacție nu vine din partea ortodoxiei. Ea era prea slăbită pentru a participa la aceasta: reacția este de pură inspirație protestantă¹⁵.

Inițiatorul, cum era normal în Rusia, era împăratul. Alexandru, citind Biblia (în traducere franceză), citind teozofii și preluând conducerea luptei contra lui Napoleon, s-a convertit în 1812. Într-o scrisoare adresată surorii sale, el îi explică diferența între biserica interioară și biserica exterioară¹⁶. El îi recomandă pe Arnold, Swedenborg, Saint-Martin, *Imitația*, Tauler, toți clasicii pietismului și nici măcar un singur autor al tradiției ortodoxe ruse. În jurul lui se întâlnesc Frați Moravi, Quakeri, Jung Stilling, Baader, Doamna de Krüdener și alte figuri ale internaționalei pietiste. Societatea biblică din Petersburg organizată de englezi a întreprins pentru prima oară traducerea Bibliei în rusă. Biblie fără note (*sola scriptura*), după modelul englez, ea nu se întindea dincolo de Noul Testament. La Sfântul Sinod, prințul Galițin și prietenii săi Labzin (un elev al lui Schwarz) și Koșelev (vechi prieten al lui Lavater, Saint-Martin și al celor de la Eckhartshausen) au cu adevărat intenția să stabilească, potrivit acestor linii încă vagi, o nouă religie de stat. Alexandru putea conta

* Renaștere (*n.t.*).

** John Wesley a fondat secta „metodiștilor” pentru care adevărata credință era o legătură vie, și nu opera rațiunii (*n.t.*).

*** Quakers (tremurătorii), credință religioasă a „Societății prietenilor” pentru care religia era o experiență spirituală interioară (*n.t.*).

pe ajutorul micii nobilimi. Într-adevăr, tentația catolică nu exista decât în înalta aristocrație și ea se asocia visurilor liberale privind o monarhie controlată, după modelul englez, de către aristocrație. Ceea ce nu voia masa micilor nobili, care preferau egalitatea sub un despot libertății asociate cu privilegii. Ei nu aveau nici mijloacele unei educații de tip franțuzesc, iar ideile pietiste, propagate prin meseriași, negustori, ofițerii și tehnicienii germani, erau mult mai accesibile nivelului social și cultural la care ei ajunseseră.

Cu toate acestea, această revoluție s-a curmat brusc. Statul își dădea seama de aspectele utopice ale acestei acțiuni. El nu întâlnea o opoziție declarată (mitropolitul Moscovei, Platon, înclina spre ideile pietiste), ci doar neliniștea unei administrații eclesiastice având deja un rang important, pe care societățile biblice riscau să o submineze și să o facă inutilă. Or, se putea oare aștepta de la aceste societăți o docilitate atât de exemplară ca aceea a unui cler dresat timp de secole? La urma urmelor, dacă înclinația catolicizantă privea spre liberalism, înclinația protestantizantă, nu în întregime scutită de elemente calviniste, ar fi putut conduce, într-o bună zi, la democrație. Galițin a fost concediat în 1824, iar societățile biblice au fost dizolvate.

La această dizolvare tindea de multă vreme un vechi mediu arheopetrovian, câțiva *aparaticiki* întârziați ca Magnitski, Șirinski-Șahmatov, care erau neliniștiți de fermentii de indisciplină răspândiți în biserică și voiau să revină la un control de stat strâns, chiar sub mantaua ortodoxiei. Căderea lui Galițin a fost opera lor.

Care este deci situația religioasă în Rusia, în momentul în care își face intrarea filozofia romantică germană? Ea nu este diferită, în anumite privințe, de cea a Germaniei în momentul în care se naștea această filozofie romantică. Pe de o parte, o Biserică instituită, supusă principelui, cu o slabă strălucire spirituală, incapabilă să integreze viața spirituală a elitei.

Pe de altă parte, un elan religios în anumite cercuri laice, care se găsesc la periferie, ba chiar în afara Bisericii instituite. Alte caracteristici sunt în exclusivitate rusești: nivelul anormal de supunere în fața principelui; sărăcia și chiar indigența vieții intelectuale a clerului; aria îngustă a cercurilor câștigate de *revival*-ul pietist (numai nobilimea, și încă o foarte mică fracțiune a nobilimii); în fine, lipsa de originalitate a acestor medii rusești care își încep tocmai educația intelectuală și care sunt obligate să împrumute toate ideile lor din Germania.

Cu toate acestea, există probabil — căci trebuie să punem la îndoială supraevaluările ulterioare — un filon de tradiție vie în Biserica rusă. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, la marginea Imperiului, în Moldova, un călugăr athonit ucrainean, Paisie Velickovski, traducea *Filocalia* din greacă în slavonă. *Filocalia* era un florilegiu de asceză, de mistică și de rugăciune din Părinții Bisericii orientale, publicată la Veneția în 1782. Trebuie subliniat că *Filocalia* slavonă, culegere de spiritualitate, nu de dogmatică și de metafizică, este paralelă culegerilor franceze și germane din aceeași epocă. *Filocalia* care a fost utilizată de monahismul rus nu contravenea sensibilității pietiste care pătrundea de cealaltă parte. Dar această prezență sau această subzistență a unei vieți spirituale ortodoxe cu alură tradițională pe pământ rusesc va justifica grefele și sintezele subsecvente ale romanismului slavofil. Ea va permite și falsificările lor.

Într-adevăr, construcția teologică slavofilă — și apoi cea a lui Dostoievski — nu înflorește pe terenul acestei tradiții ortodoxe care este de mult timp aproape vlăguită. Ea vine din altă parte. Și doar ulterior, pentru a răspunde logicii sale naționaliste, a ajuns slavofilismul să se intereseze de ea, sau, mai degrabă, să o reconstruiască pe alte baze, fabricându-și false titluri de paternitate.

Nu mai continui cercetarea istoriei educației religioase a Rusiei. Trebuie însă semnalată o trăsătură care va marca

durabil religiozitatea, ca de altfel și gândirea religioasă rusă, și care reprezintă un anume dispreț pentru formele canonice, pentru drept și un accent pus pe sentiment, pe emoție.

Aceasta nu vine evident din Bizanț. Este suficient să intri într-o biserică greacă sau sârbească, chiar ucraineană: aceeași liturghie nu are efectele care subjugă, violent afective, pe care ea le are într-o biserică rusească. Aceasta însă vine din Germania și, mai precis, de la semireforma petroviană. O Biserică supusă în întregime principelui, aservită, nu este tentată să valorizeze ceva de care ea este aproape lipsită, dreptul. Ea se deschide, dimpotrivă și prin compensație, unui patetism religios pe care îl aduceau curentele pietiste. Acest patetism a impregnat imuabila liturghie a lui Ioan Gură de Aur, a transformat cântul, i-a dat o altă tonalitate. Așa cum o piesă clasică dobândește un alt efect la o punere în scenă nouă, și forma ortodoxă s-a pătruns de un spirit nou. Dar ar fi o eroare — cea pe care au făcut-o slavofili și posteritatea lor — să atribuie acestui spirit modern Antichitatea tradiției.

II

Pătrunderea filozofiei idealiste germane în Rusia este adusă de *rivival*-ul iluminist. În reacția generală împotriva raționalismului Luminilor, împotriva necredinței și a ideilor revoluționare, filozofia germană, ardent religioasă, se acordă cu vederile guvernului și ale Bisericii. Schelling este de timpuriu predat la universitate și în academiile ecleziastice, Schelling, sau mai curând, un schellingism vulgarizat. Un mic cerc de aristocrați, prieteni spirituali, se formase la Moscova: Koșelev, Kireevski, Șevîrev, Pogodin, Odoevski. Către 1830 ei întâlnesc câțiva profesori care difuzează la universitate ceea ce Alexandre Koyré numește „un schellingism al prefetelor”¹⁷. Acești profesori și-au făcut studiile în Germania cu epigoni ai maestrului: Oken, Klein, Weber. Ade-

sea, ei au utilizat recenziile din *Revue des deux mondes* și rezumatele lui Victor Cousin. Astfel se formează cadrul de gândire comun acestei generații.

Această vulgată schellingiană seduce pentru că ea se dă drept cunoaștere totală. Rusia nu a cunoscut până atunci nimic din știința occidentală. Ea nu făcuse decât să importe tehnicieni, artileriști, ingineri și arhitecți. În loc să suporti lunga și dificila ucenicie a științelor exacte, e mai tentant să te arunci asupra unei cosmologii unitare și vagi. „Știința naturii“ cercetează unitatea „profundă“ (cuvântul este capital) a naturii, altfel spus, viziunea centrală în care se integrează magnetismul, electricitatea (adică galvanismul), chimismul, apoi fiziologia și psihologia, în fine Spiritul. Acest punct de sprijin odată găsit, științele exacte, ceea ce Vellanski, de exemplu, numește „doctrinile curente ale științei fizice“, apar ca superficiale și „unilaterale“. Acest vag organicism, aceste scheme de evoluție în care „se confundă într-o semiobscuritate idei venind de la Schelling cu cele care proveneau de la Paracelsus, de la Bruno și Herder“¹⁸, par să fie, pentru o întreagă generație, ultimul cuvânt al științei. Gnoza provincializată permite astfel scurtcircuitarea lungului proces de aculturație și occidentalizarea fără oboseală.

Ba chiar mai mult: ea permite, din momentul în care este asimilată, desconsiderarea întregii culturi pe care o critică și pretinde să o înlocuiască sau, mai degrabă, pe care o sintetizează și pretinde să o desăvârșească, adică ansamblul culturii europene preidealiste. Înainte de „Schelling“, n-a existat în Occident decât cunoașterea parțială, ușoară și superficială, și aceste trei adjective se adresează în ansamblu culturii franceze și engleze clasice. Aceasta permite, în consecință, să fie pusă în termeni mai avantajoși problema arzătoare a identității ruse și a culturii naționale.

Problema nu se pune în Occidentul franco-englez, suficient de sigur pe sine și pe trecutul său, pentru a nu se întreba

asupra valorii ce ar decurge din a fi francez sau englez. Se punea mai mult în Germania și în Italia, unde absența unui stat național unitar era simțită ca o frustrare. Dar în aceste două țări era suficient să produci răsunătoare opere de cultură pentru a te liniști. Era suficient să deplasezi centrul de greutate de la naționalismul statului național spre cultura națională, pentru a găsi în tine un principiu de superioritate. În Rusia există un stat național care și-a dovedit tocmai puterea zdrobindu-i pe cei trei mari cuceritori ai secolului al XVIII-lea, Carol al XII-lea, Frederic al II-lea și Napoleon. Dar acest stat, în ochii unei părți a nobilimii ruse, are nevoie să fie justificat. Dacă Rusia este lipsită de memorie și lipsită de istorie, dacă, așa cum scria Ceaadaev, cultura sa este inexistentă, statul nu este decât o formă goală și practica sa nu se poate susține. Pe scurt, trebuie definită misiunea Rusiei.

Nu am de expus aici sistemul slavofililor. Aș dori numai să indic ceea ce, în învățătura lui Kireevski și Homeakov, pregătește căile ideologiei*.

Demersul lor fundamental este acesta. Exigențele gândirii lor, problematica lor, ideile lor directe vin din Occidentul european, inclusiv cea mai importantă dintre toate, naționalismul. Problema lor e, așadar, de a importa naționalismul estompând etichetele de import. Este de a naționaliza naționalismul german în așa măsură încât să apară ca țâșnind din adâncurile națiunii ruse, ca o formațiune indigenă, purtătoare de valoare. Este vorba de a înzestra cu tra-

* Lucrările asupra slavofilismului trebuie împărțite în două grupe. În primul figurează cele care aderă la slavofilism. Ele formează imensa majoritate. Mai ales: A. GRATIEUX, 1939 și 1953. P. K. CHRISTOFF, 1961. În cel de-al doilea, figurează, după cunoștințele mele, numai două lucrări, amândouă remarcabile: F. ROULEAU, 1972, din nefericire încă inedit și A. WALICKI, 1975. Se poate adăuga, dintr-un punct de vedere mai special, P. BARON, 1940.

diție antică această noutate culturală. Cum naționalismul se pune pe sine opunându-se altuia, trebuie ca Rusia să poată fi opusă Germaniei și Occidentului european, folosind argumente germane și occidentale, dar întoarse contra Occidentului și fără nici o referință la sursa lor reală. Ceea ce lipsește în mod absolut, la slavofili, sunt referințele și citatele.

Ei sunt deci împinși să construiască, în toate domeniile, o realitate-ficțiune, o istorie-ficțiune, o religie-ficțiune, o politică-ficțiune.

Vreau să dau câteva exemple luate de la Kireevski și de la Homeakov¹⁹.

O temă capitală a lui Kireevski este critica adusă concepției raționale asupra omului și, în consecință, oricărui raționalism. Raționalism căruia el îi opune personalitatea cu adevărat integrată, unificată în jurul unui centru vital, ascuns, accesibil totuși celui care îl caută. Raționalismul distruge integralitatea (*tselnost*) interioară, împiedică înțelegerea adevărată, concretă, separă psihicul într-un anumit număr de facultăți separate, păzindu-și cu strășnicie autonomia și intrând în curând în conflict. Despotismul rațiunii intensifică dezagregarea psihicului, tot așa cum corespondențele lor în domeniul social, dreptul roman și autoritatea exterioară a Bisericii romane, îi leagă pe oameni în loc să-i unească și intensifică atomizarea socială. Doar credinciosul ortodox știe că plenitudinea adevărului cere plenitudinea personalității, și această integralitate o caută el statornic. Astfel, se opun două tipuri de civilizații, una „interioară” (ortodoxă), cealaltă „exterioară” (occidentală); una integrală, cealaltă „logico-tehnică”. Dacă Occidentul pare să fi depășit Rusia în știință și tehnologie, este pentru că el a optat pentru calea facilă a dezvoltării pur exterioare, în timp ce Rusia a ales calea îngustă a dezvoltării interioare, adică morale și profunde, superioare în absolut²⁰.

Potrivit expunerii general acceptate, Kireevski luase aceste idei de la Părinții greci ai Bisericii²¹. În 1842 el plecase să

viziteze pe starețul Macarie în mănăstirea de la Optina, cu care tradusese mai multe pasaje din Isaac Sirul. Acolo găsisse el ideea concentrării interioare și a integralității. La Maxim Mărturisitorul rațiunea este, de asemenea, un organ al simplei cunoașteri, în timp ce înțelepciunea reclamă totalitatea psihicului. Concluzia: slavofilismul este de-a dreptul o continuare modernă a unei tradiții religioase care dominase Rusia începând cu Vladimir și care fusese temporar umbrită de reformele violente ale lui Petru cel Mare și ale succesorilor săi. Vorbind cu soția sa despre Schelling, Kireevski a auzit-o pe aceasta spunându-i că ea deja citise aceste lucruri la Isaac Sirul. Și într-adevăr, deschizând imediat pe Isaac, găsisse esențialul filozofiei lui Schelling, dar corectat și aprofundat.

Din nefericire, e lucru dovedit că Kireevski ajunsese deja la aceste idei înainte de a se interesa de patologie. Și dacă se deschide lucrarea lui Friederich Schlegel *Filozofia vieții*, se găsește, întreagă, noțiunea de punct focal al sufletului, distrugerea unității interioare prin rațiune, punerea în paralel a conflictului interior care rezultă cu haosul social²². Ideea kireevskiană a rațiunii însuflețite de credință se găsește la Jacobi. Kireevski critica insistent ideea romană de drept și îi opunea cutuma care crește în mod organic, ca o ființă vie: el îl repeta astfel pe Savigny. Aprecierea sa, în întregime negativă, asupra Romei, a dreptului roman, a Imperiului roman, în care vedea izvorul raționalismului, al capitalismului, al Revoluției franceze și al despotismului napoleonian, provine de la Adam Müller²³.

După Kireevski, există două tipuri de legături sociale, primul, întemeiat pe constrângere exterioară, care caracterizează societățile latină și germanică, cel de-al doilea, întemeiat pe acord, pe armonie, pe comunitatea de credință, pe iubire. Aceasta este legătura socială care îi unește pe ruși între ei și îi leagă de țarul lor.

Dar, încă din 1814, teozoful german Franz von Baader distingea două tipuri de legături, ce există și în natură și în societate: o legătură bazată pe iubire și atracție reciprocă a părților, o legătură bazată pe constrângerea ce leagă, în mod mecanic, atomii sociali. Iubirea face inutilă forța.

Același Baader care, în plină ascensiune a iluminismului, fusese însărcinat să redacteze un manual de instruire religioasă pentru clerul rus, scrie, la sfârșitul vieții sale, ministrului Uvarov că Occidentul se stinge, fie sub dictatura mecanică a catolicismului, fie în anarhia și fărâmițarea protestantismului; că Reforma nu este decât continuarea, sub alte forme, a principiului roman; că filozofia degenerând după Descartes, rațiunea și credința au intrat în conflict; că, în fine, Providența a apărut Biserica rusă de influențele distrugătoare ale Europei. Ea rămâne singura forță ce poate să vindece celelalte două confesiuni creștine și să promoveze în Europa o renaștere spirituală: este cel mai complet rezumat al filozofiei istoriei a lui Kireevski²⁴.

Aceleași împrumuturi, aceleași falsificări se regăsesc la Homeakov. El a vrut să publice principalul său tratat teologic, *Biserica e Una*, în greacă, cu o prefață în care ar fi indicat că este vorba de un manuscris inedit, dar reflectând doctrina ortodoxă și investit cu autoritate²⁵. Acesta ar fi fost un Ossian teologic. După Homeakov, esența Bisericii vechi era identitatea unității și a libertății, sinteză care se exprimă în legea iubirii spirituale. Roma a păstrat unitatea, dar a sacrificat libertatea. Reforma a sacrificat unitatea pe altarul libertății. Singură ortodoxia a rămas fidelă față de tradiția primitivă, față de ceea ce el numește *sobornost** sau spiritul conciliilor, acest spirit care conduce conciliile spre unanimitate. El ascundea faptul că îl calchia pe Moehler, teolog din Tübingen, care încă din 1825, opunea „multipli-

* Soborul e comunitatea de idei obținută cu ajutorul doctrinei religioase (*n.t.*).

citarea fără unitate a protestanților“ principiului catolic al unității în multiplicitate, ce reconciliază în mod armonios diversitatea individuală cu comunitatea unică, ceea ce reprezintă o definiție adecvată a conceptului de *sobornost* homeakovian²⁶.

Polemica purtată cu catolicismul roman îl determina pe Homeakov să susțină teza că adevărul dogmatic rezidă în consensul Bisericii, și nu în autoritatea ierarhică, nici chiar în Scripturi. Dar dacă infailibilitatea aparține poporului creștin în ansamblul său, aceasta echivalează cu a pune autoritatea în seama Bisericii și, finalmente, a promova un gen de democrație ecleziologică, ceea ce nu este lipsit de asemănare cu evoluția lui Lammenais, care, bineînțeles, nu este citat, de vreme ce, *sobornost*-ul non-ierarhic sălășluiește în principiu numai în Biserica ortodoxă rusă.

Dogmatica nu trebuie să fie întemeiată pe o deducție rațională. Homeakov opune raționalismului teologic occidental, care, potrivit opiniei sale, culminează cu Hegel, „rațiunea integrală“ care se bucură de recunoaștere în Rusia și care integrează voința și credința. Voința și credința nu acționează prin demonstrație. Ele sunt cunoașteri lăuntrice și imediate. Aceasta însemna a relua literalmente criticile pe care Jacobi i le adresa lui Hegel (credința este *Unmittelbare Wissen**) și de asemenea pe cele ale lui Schelling în ultima sa perioadă²⁷.

Faptul că Homeakov și Kireevski îi citiseră atent pe Părinții tradiției orientale este exact. Dar i-au citit atunci când sistemul lor era deja construit, cu scopul de a-i da un alt cadru de referință decât cel care era realmente al său. Era vorba de pus în josul paginii note care să trimită la alți autori decât cei a căror influență voiau să o nege și a căror paternitate voiau s-o refuze. Aceasta ducea la o lectură a patristicii

* cunoaștere nemijlocită (*n.t.*).

potrivit perspectivelor idealismului german. Quiproquoul era posibil. Într-adevăr, idealismul german înfinge rădăcini adânci în același neoplatonism din care se nutrește și o parte a tradiției patristice. Dar, în timp ce Părinții greci se străduiau să îndrepte sau să corecteze neoplatonismul de influențe gnosticizante, acest efort este anihilat dacă ei sunt recitiți în contextul ezoterismului idealist. Aceste influențe revin în prim-plan. Ansamblul tradiției orientale este astfel deformat, în măsura în care ceea ce în ea este central este împins la margine, iar ceea ce este periferic este pus în centru. Cu temele origeniste* și evargiene** ale regenerării universale (apocatastaza), cu temele dionisiene*** ale căii negative (apofaza) reaşezate la loc de cinste, doctrina se dezechilibrează pentru că speculația germană le acaparase pentru scopuri care îi erau proprii și îi pregătise pe ruși să le folosească și ei la rândul lor. Se deschide astfel o pantă spre ideologizarea teologiei, în măsura în care ea este somată nu să explice actul credinței, ci să furnizeze o *Weltanschauung*. O asemenea credință se aplică nu obiectului credinței, ci acestei concepții despre lume pretins garantate prin revelație și tradiție.

Exista falsificare religioasă, de vreme ce naturalizarea în Rusia a unui *revival* pietist (mason, idealist) se opera prin construirea unei false tradiții care nu existase niciodată. Slavofilii îi citiseră pe Isaac Sirul, Ioan Scărarul și alții, tot așa cum, sau tocmai fiindcă romanticii germani citiseră pe Eckhart, Suso sau Silesius pentru a-și constitui o teologie națională.

* Origenismul, sistem teologic al lui Origene, teolog și exeget (cca 185–254) (*n.t.*).

** Evagrie din Pont, mistic și teolog grec care a adoptat opiniile lui Origene (*n.t.*).

*** Ale lui Dionisie Areopagitul, călugăr sirian din secolul al V-lea, care a pus temeiurile teologiei negative sau apofatice (*n.t.*).

Dar romanticii germani descindeau cu adevărat din Eckhart, oricât de deformată a fost lectura lor, în timp ce slavofiliu descindeau din romanticii germani și nu din Isaac Sirul și Ioan Scărarul. Falsificarea istorică este și mai directă încă în constituirea cuplului fundamental al gândirii slavofile: Rusia și Europa.

Kireevski are douăzeci și șase de ani. El își părăsește pentru prima dată locurile natale de la Dolbino și se duce în Germania pentru șase luni²⁸. Aici el judecă fără întârziere nu numai Europa, ci esența ei, pe care o numește *europeism*. Ea este, potrivit opiniei lui, o stare malativă. Europeismul este format din mai multe straturi: spiritul Luminilor „distrugător”, știința „care nu recunoaște ca adevărat decât ceea ce e obiect al experienței sensibile”, artele frumoase încremenite în imitația sterilă, morala utilitară. Pe de altă parte, spiritul contrarevoluționar cade în misticism, reverie, deducție filozofică sistematică. Nici o sinteză posibilă între cele două curente, doar o unitate forțată, artificială. El nu-i condamnă încă pe Schelling și Schiller, dar în câțiva ani, ei vor întâlni, în *inferno*, ansamblul culturii europene²⁹.

În 1845, Kireevski dă un diagnostic încă mai sumbru. Gata cu romantismul și deci gata cu poezia. Hegelianismul se descompune, viața religioasă sfârșește prin a se răci. Cultura europeană moare, este moartă. În ce privește Statele Unite, ele sunt o caricatură a Europei. Dacă rusul era obligat, pentru păcatele sale, să-și schimbe „viitorul grandios” contra celui din Occident, mai bine ar fi să devină german, englez, chiar francez decât „să se lase asfixiat în prozaismul acestor relații fabricate, în mecanismul acestei căutări anxioase a câștigului”. Occidentul este rău, iar Statele Unite, care sunt Extremul Occident, sunt extrem de rele³⁰.

În 1852, o nouă agravare. Inspirându-se din romanul european, Kireevski atacă morala familială europeană, insatisfacția, vidul dezolant al omului european. El adoptă toate clișeele. Italianul este leneș, francezul – superficial, germa-

nul – greoi, englezul – trufaș. El condamnă, de asemenea, luxul sub toate formele sale. „Când luxul, scrie el, a pătruns în Rusia, el a fost primit ca o maladie contagioasă venită din vecini. I s-a cedat ca unui viciu, simțindu-i-se întotdeauna caracterul nelegitim, nu numai pe plan religios, ci, de asemenea, pe plan social.“ Luxul face parte din europeism. El este străin prin natură, ca tot ce este rău, de Rusia. De fapt, după cum se știe, nu luxul a pătruns în Rusia, ci condamnarea lui. Rusia face o valoare din refuzul compromisului cu lumea materială. În acest mod își justifică ea mizeria³¹.

Kireevski împrumută această condamnare globală a Europei gata făcută de la scriitorii europeni, de la revistele, romanele, eseurile care repetă aceste locuri comune. De vreme ce spun astfel, gândește Kireevski, înseamnă că spun adevărul. El acceptă, în mod necritic, criticile pe care europenii și le adresează perpetuu lor înșile. Nu-și dă seama că în acest mod critic al percepției de sine rezidă europeismul adevărat, interzicându-și astfel să cunoască Europa.

Kireevski crede că judecă Europa din exterior. Dar el este exterior în același fel în care este Persanul lui Montesquieu și Huron al lui Voltaire, deoarece critica sa vine din Europa. Cu toate acestea, născut în Rusia, el nu este, ca persoană, produsul unei ficțiuni, și acest fapt face atât de dificil de respins critica sa. Slavofilismul nu este produsul unui simplu naționalism ca acela care opunea, în vremea imperiului, Germania Franței. El se hrănește dintr-o falsă conștiință a Europei însăși, pe care aceasta o contemplă proiectată pe ecranul rus, în timp ce Rusia nu o pune pe seama Europei decât în măsura în care este câștigată de această falsă conștiință și europeanizată totodată. De aici provine faptul că viziunea slavofilă asupra Europei a sedus ușor Rusia și a sedus de asemenea Europa, ea însăși dispusă pe de-a întregul să-l ia în serios pe Persanul moscovit și pe Huron-ul pe care ea îl învățase, la Paris sau la Göttingen, rudimentele filozofiei. Punctul de plecare al slavofilismului nu este dragostea

de patrie, ci teama de a nu o putea iubi, o îndoială, o deprecie, un dezinteres pentru ea și un teribil resentiment pentru acest Occident de unde vin toate valorile și toate lecțiile. În marele teatru al culturii europene, tinerii intelectuali ruși nu au putut să se instaleze decât sus de tot și pe margini, pe locurile cele mai îndepărtate și mai puțin onorabile. Îndată ce văd pe scenă o satiră a acestei culturi și-o însușesc cu pasiune. Iată Europa condamnată și, prin urmare, naționalismul restaurat. Îndepărtarea de centru, atât de aspru încercată, devine șansă. În loc să participe la europeism, ei somează Europa să participe la rusism.

În viziunea kireevskiană, Europa este datul imediat, iar Rusia, datul construit. Tabloul Europei era neobiectiv, parțial, dar regăsea în numeroase puncte realitatea. Construită din negativul unei Europe rău cunoscute, Rusia nu mai este acolo unde este Rusia. Ea este o figură pictată, contrastând punct cu punct cu cealaltă, precum alegoria virtuții în fața alegoriei viciului. Ea este, în întregime, utopia lui Kireevski.

Rusia „nu cunoștea nici bariera de fier a claselor sociale imuabile, nici privilegiile care îi constrâng pe unii în detrimentul altora, nici lupta politică și morala care derivă din ea, nici disprețul de clasă, nici invidia de clasă“. Această minunată stare de lucruri exista încă adânc sădită în popor. Trebuie să fie așa, căci, înainte de orice experiență, privilegiile Rusiei sunt eterne. Ele există deci în stare ascunsă, în stare de mister. Slavofilii nu au contribuit la istoriografia pozitivă a Rusiei. Ei citesc puțin și incorect statisticile precise pe care le publică guvernul imperial. Nu-și dau osteneala să descindă de pe peronul frumoaselor lor locuințe pentru a-și vizita iobagii, poporul în carne și oase. Mulți erau proprietari destul de aspri. Căci poporul nu se află în izbe. Poporul este un loc spiritual, sediul unui mister. Ei nu se grăbesc să-l cunoască: este suficient să-l contempli. Este suficient să proclami cu încredere că vechiul mod de viață rusesc „s-a conservat aproape intact în clasele inferioare ale

poporului: s-a conservat — și totuși trăiește de acum înainte într-un mod aproape inconștient — de acum înainte el face parte din tradiția obișnuită, de acum înainte nu mai este legat prin hegemonia gândirii recente³². Altfel spus, este invizibil și cu atât mai real.

Dacă descrierea slavofilă este falsă, teoria care o explică este cu necesitate și mai falsă. Kireevski pornea de la un tablou banal de fals al Europei, pentru a ajunge până la o explicație istorică, apoi filozofică și, în fine, teologică a acestei stări de lucruri imaginare. Făcând aceasta, el își consolida părerile și le dădea o coerență capabilă să sfideze timpul. Avea astfel o teorie a creștinismului latin, a Imperiului roman, a feudalității occidentale. Să luăm, de exemplu, pe cea a Imperiului roman³³. Occidentul se află deja, cu toate caracteristicile sale, în Roma. Într-adevăr, „raționarea exterioară” trece înainte de ceea ce este esența internă a lucrurilor. „Aceasta se vede în viața socială și familială, în gustul pentru gramatică și drept, în armonia « artificială » care strivește libertățile naturale și spontaneitatea vie a mișcărilor sufletului.” Religia romană este un gen de precatolicism: „ea, care în spatele riturilor exterioare a uitat aproape valoarea lor de mister”. Ceea ce îi leagă pe romani este, ca și în societățile moderne, „interesul comun” și spiritul de partid. Chiar patriotismul roman este rece și arid, dictat de orgoliu. El nu are „decât inteligența seacă a logicianului și inteligența interesată a omului de acțiune”. După cum se vede, Kireevski aplică istoriei romane categoriile pe care romantismul le aplică Occidentului și, mai precis, clasicismului francez. Dar, ceea ce este doar o opinie comună, nici adevărată, nici falsă atunci când se aplică lumii contemporane, devine o judecată istorică absolut eronată atunci când se aplică trecutului roman. Kireevski teoretizează o părere, în loc s-o critice, și se cufundă astfel în fals.

În ce privește viziunea politică a slavofililor, ea este dominată de tema refuzului economiei de piață întemeiate pe

contract și circulația banilor, a refuzului individualismului liberal. În această privință, ei nu s-au desprins de gândirea romantică conservatoare care, ca și gândirea revoluționară, tuna și fulgera împotriva alienării și a religiei banului. Se poate alătura polemica lor antikrematistică* de cea a lui Karl Marx: aceleași teme se regăsesc la conservatorii și la socialiștii europeni din această epocă.

Există totuși o trăsătură care îi deosebește pe slavofili de conservatori și care, de asemenea, îl deosebește pe Marx printre socialiști: faptul că protestul lor nu e cantonat în plan moral, ci că e dublat de o filozofie a istoriei. În Franța, în Anglia, conservatorismul nu face prea adesea efortul de a teoretiza. În spiritul lui Burke, vechimea, prescrierea, splendoarea lucrurilor trecute sunt suficiente pentru a da un titlu conservatorismului. Chiar la tradiționaliștii francezi, unde catolicismul s-a îmbogățit cu elemente străine tradiției, aceasta este atât de vigilent supravegheată de autoritățile dogmatice, încât abaterile au fost repede condamnate. Dimpotrivă, în Rusia, unde teologii laici cugetă fără legătură cu Biserica lor, chiar, și mai ales, dacă se pretind fideli tradiției, ei fac apel la istoriozofiile romantice, inclusiv cele care au format terenul marxismului.

Istoriozofia lui Homeakov este dualistă. Religia este factorul istoric principal, dar religia însăși este concepută ca născându-se din natură sau constituind un principiu natural. Astfel, Homeakov nu este atât de departe de Feuerbach³⁴. Există două principii religioase aflate în luptă, unul, principiul iranien (sau religia libertății) și celălalt, principiul kușit** (sau religia necesității). Întreaga istorie se de-

* Krematistică — nume dat de unii autori din secolul al XIX-lea economiei politice, considerată ca știință a producției de bogății (*n.t.*).

** Cuș sau Kuș (Couch, Koush, Kuch) — nume dat de vechii egipteni la ceea ce grecii numeau Etiopia, adică Nubia și Sudanul. Spre 2000 î. C. nume aplicat unei populații instalate la sud de Nil, dar foarte repede a fost extins la toate teritoriile nubiene (*n.t.*).

duce din conflictul lor, din poziția lor reciprocă. Dualismul religios coincide cu un dualism rasial: rasele umane se împart în iraniene și kușite. Și chiar cu un dualism geografic ai cărui poli se situează în Iran și în Etiopia. Tipului kușit de civilizație îi aparțin Egiptul, Babilonul, China, India de Sud. Acolo domnește materialismul, formalismul, dreptul, statul. Lumea greacă și romană se prezintă și se explică printr-un amestec al celor două principii iranien și kușite, Grecia fiind mai iraniană și Roma mai kușită, așa cum o dovedesc „cu evidență” convenționalitatea și artificialitatea religiei și a dreptului roman. Creștinismul apare ca o resurgență triumfătoare a principiului iranien, cum era, de asemenea, într-o anumită măsură vechiul iudaism. Dar această rază salvatoare s-a putut pierde în desimea kușismului: este ceea ce s-a întâmplat cu catolicismul român. Dimpotrivă, în nord și în est, creștinismul i-a atins pe germani și pe slavi. Din nefericire, germanii au fost contaminați de Roma și principiile kușite reapar în filozofia idealistă. Ce e mai bun în Anglia (Homeakov era anglofil) aparține elementului slav. Cuvântul *Angl* nu vine oare de la numele tribal slav Ulglici? Căci slavii sunt cei care reprezintă principiul iranien în puritatea sa. Se vede aceasta în religia greacă, în *Iliada*, profund impregnată de spiritul slav. Troia era o colonie slavă. Dar nicăieri slavitatea nu este atât de pură ca la poporul rus. Datorită acestui fapt, interesele Rusiei coincid cu interesele superioare ale umanității³⁵.

Să trecem peste acest delir rusist. Suntem în prezența unei istoriozofii de tip gnostic cu caracteristicile sale clasice: cele două principii (aici, kușit și iranian, dar de asemenea: materie și spirit, bani și har, drept și iubire); amestecul local; separarea lor finală, reparatorie. Într-un cuvânt, cele două principii și cei trei timpi ai maniheismului, dar în loc să fie prezentate prin intermediul unei mitologii, ele sunt prezentate printr-o istorie pretins reală, ce face obiectul unei științe, constatabilă. Aceasta semnifică tocmai trecerea de la o gândire gnostică la o gândire ideologică.

Gândirea slavofilă e rareori capabilă de atâta sinceritate. Asupra acestui punct, într-adevăr, Homeakov s-a mulțumit să-l urmeze pe Friederich Schlegel. În cartea sa *Prelegeri de filozofie a istoriei* acesta distinsese două tipuri de dezvoltare: unul carnal, celălalt spiritual, și le raporta-se la două rase primitive, cainiți și setiți^{*36}.

Ceea ce complică totul este faptul că Homeakov, ca și Kireevski, maschează și acoperă schema lor gnostică cu haina tradiției creștine. Toate concepțiile istorice, politice, naționale sfârșesc prin a converge într-un dualism ecleziologic.

Într-adevăr, Iran și Kuș sunt o fantezie superfluă. Este o încercare de a explica, în manieră naturalistă, o altă opoziție care este cea a Orientului și Occidentului creștin, sau, în mod identic, opoziția dintre Rusia și Europa. Conform modului de gândire ezoteric, fiecare realitate exprimă și acoperă o realitate ascunsă mai „profundă”. Cuplurile raționalism — gândire integrală, obște rurală — capitalism, liberalism — patriarhalism și chiar Iran și Kuș, sunt în cele din urmă subsumate de cuplul pe care îl formează ortodoxia rusă pe de o parte și protestantismul și catolicismul pe de alta.

Biserica ortodoxă reprezintă viitorul istoric al umanității, societatea perfectă sau *politie* creștină. Ea este și realitatea mistică a Rusiei. Iată de ce Aksakov afirma că istoria Rusiei e o istorie sfântă. Această ecleziologie ca atare este, în anumite privințe, tradițională. Dar, în alte privințe, ea se intersectează cu exaltarea romantică a *Volksgeist*^{**}, de vreme ce poporul (creștin) este izvor de inspirație creatoare, matrice de libertate și judecător al infailibilității adevărate. Ea intersectează, de asemenea, vechiul fond pietist și masonic, de vreme ce adevărata Biserică nu este instituția vi-

* Cain, fiul lui Adam, Seth, patriarhul biblic, al treilea fiu al lui Adam, născut după asasinarea lui Abel (*n.t.*).

** spirit al poporului (*n.t.*).

zibilă ci Biserica interioară, invizibilă³⁷. Cu aceasta, nimic nu mai trebuie dovedit, de vreme ce realitățile palpabile (a Rusiei, a regimului politic rus, a trecutului rus, a obștii rurale rusești, toate subsumate, în cele din urmă, Bisericii) nu sunt realitățile ultime ce se găsesc altundeva și pe care nu le poți atinge decât în mod mistic, în adeziunea la misterul Bisericii interioare, invizibile. Viziunea slavofilă a lumii, deși pretinde că are fundamente empirice, poate totdeauna să scape prin altitudine criticii empirice, invocând o înțelegere superioară la care trebuie să aderi pentru a accede: ceea ce e tipic ideologiei. Dar, ceea ce face situația de nerezolvat este infuzia de teologie ortodoxă. Gnoza germană (sub forma sa ezoterică masonică, precum și sub forma sa raționalizată romantică), de la care slavofilii au împrumutat aproape totul, se prezenta ca atare, sub adevărata sa înfățișare. Gnoza slavofilă se vrea supraortodoxă, supratraditională și produce suficiente texte, luate din cele mai bune surse, astfel încât e dificil s-o prinzi cu vreo greșală. Eu sunt pasăre, iată aripile mele... Această ficțiune care refuză să fie ficțiune, care se susține pe textele Părinților Bisericii și pe realitate, devine o ficțiune cu două grade, aproape imposibil de dislocat.

Acum când s-a instalat în inima religioasă a Rusiei, ficțiunea slavofilă a devenit inexpugnabilă. Ea a dat, la ceea ce era în fond o stare de spirit pasageră, o modă, solidaritatea Tradiției. În vreme ce, dacă s-ar fi sprijinit pe filozofie, ca în Germania, ar fi trecut odată cu ea. Din toate viziunile asupra lumii care se formaseră în Europa în epoca romantică, doar viziunea slavofilă a știut să se fixeze într-o teologie, să se prindă de un principiu durabil, Biserica, credința creștină. De aici, perenitatea sa. De aici, faptul că ea constituie încă și astăzi alternativa la orice altă poziție care i se opune, occidentalistă, narodnică, liberală, comunistă.

Dar, devenind teologie, slavofilismul își păstrează totuși caracterul de sectă — ceea ce agravează considerabil schisma

Orientului creștin — de sectă dualistă chiar, cu dușmăniile și excluziunile sale. Slavofilismul face să pivoteze creștinăta-tea rusă în care a intrat, ca o masă de manevră îndreptată împotriva dușmanilor săi particulari. Adevărata moștenire a slavofilismului nu sunt valorile, ci contravalorile.

Aceste contravalori sunt chiar cele ale mișcării revoluționare ruse. Este disprețuirea dreptului — contract nego-ciat între persoanele libere, cadru normal al libertății și al autonomiei individului. Pentru slavofili, ca și pentru revo-luționari, dreptul este o suprastructură. Este, de asemenea, disprețuirea liberalismului, sau, altfel spus, a libertății po-litice — condiție, bază și piatră de temelie a unei ordini po-litice convenabile, oricare ar fi ea. „Libertatea politică, scrie Aksakov, nu poate fi numită libertate.“ Și schimbând pla-nul, sau mai degrabă confundând planurile, el adaugă: „Ade-vărata libertate este emanația Sfântului Duh.“³⁸ Este iarăși disprețuirea Occidentului sub toate formele sale: romană și germanică, germană și franceză, catolică și protestantă, medievală sau modernă. Este, în fine, oroarea de capitalism, altfel spus, față de lume așa cum se arată ea și, mai precis, așa cum se îmbogățește. Producția de bunuri, mai ales dacă sunt frumoase și luxoase, schimbul de mărfuri, tranzacția monetară înfurie spiritul slavofil, așa cum înfurie spiritul revoluționar. Pentru Rusia orice este de preferat unui regim de drept, liberal, occidental, unei economii de piață. Orice, și cum o vor spune neoslavofilii de tip Berdiaev, chiar bol-șevicii. Căci, pentru spiritul slavofil, bolșevicii sunt com-patibili cu inspirația spiritului, iar burghezii liberali, nu.

Oricât de gravă în consecințe a fost comunitatea de teme, ea e totuși mai puțin decisivă decât matricea comună a gân-dirii. Li se impută în mod general slavofililor greșeala gra-vă a antiraționalismului și, într-adevăr, ei au descurajat timp de generații orice tentativă de a trata cu realul la un nivel ra-țional. Tot ce detesta este calificat de raționalist — Occiden-tul, catolicismul, protestantismul, liberalismul etc. În acest

sens, ei au compromis grav echilibrul facultăților într-o țară care-și făcea ucenicia intelectuală: au determinat-o să trăiască potrivit afectivității, menținând-o într-un soi de adolescență emoțională. Curentele pietiste, care în Germania erau contrabalansate de solide instituții intelectuale și un serios antrenament al resurselor de înțelegere, pătrunzând în această țară nouă și aproape virgină din punct de vedere intelectual, au împins-o, fără opreliști, spre pantele facilității, ale celui mai mic efort. Slavofilismul gândea să înlocuiască dreptul prin iubire: mai mult încă, el înlocuia gândirea prin sentiment.

Dacă ar fi rămas aici, răul ar fi fost mai mic. Depreciind rațiunea în utilizarea sa analitică, slavofilii nu renunță la înțelegerea realului: dar aceasta este o înțelegere globală, care face economie de probe și de argumentație, deoarece ea este dată în bloc, în mod misterios, în maniera viziunii centrale a ezoteriștilor. Germanii creștinismului autentic pe care-i conține această viziune nu pot să o corecteze, dar îi dau farmec și atracție. Mulți ruși, crezând că se convertesc la creștinism și atrași prin această momeală, se vor converti la slavofilism. Dar, crezând că vor evita astfel spiritul revoluționar, ei sunt prinși în capcana unei utopii gemene. Or, o utopie care se pretinde realizată nu este o utopie. Falsificarea istorică și politică slavofilă dă, într-adevăr, imaginarul drept ceva deja împlinit de către Rusia. Nu există nimic în realitate care să corespundă cu ceea ce ei denumesc obște rurală, dragoste reciprocă a țarului și poporului, integralitate, conciliaritate etc. Dar este totuși ceea ce ei asigură că se vede și se constată empiric în realitatea rusă. Așa se face că ei se plasează dincolo de utopismul revoluționar, care privește viitorul și nu prezentul, și ating, dinainte, fără mijloace violente și cu blândețe, falsul radical al bolșevismului aflat la putere, care este de a constata socialismul ca existent. Între realitatea pe care ei afirmă a o vedea și realitatea reală există același hiatus. Nu faptul de a fi produs regresul inteligenței ruse

spre emoțional a pregătit căile ideologiei, ci faptul de a o fi angajat în fals. Falsificare a trecutului prin sechestrul asupra istoriei, falsificare a prezentului prin impunerea unei vițiuni a inexistentului, slavofilismul, în aspectele extreme și delirante, este omolog leninismului. Și cel care iese dintr-unul este în mare pericol să cadă în celălalt.

Ce se poate conchide din istoria religioasă a Rusiei ?

Pare că, în Europa, ideologia se naștea și nu se putea naște decât într-o prăbușire și o rătăcire a religiei.

În Anglia, criza religioasă a ajuns la o diferențiere. Pluralismul vieții religioase permite fiecărui grup, de la aristocrația cea mai satisfăcută până la elementele cele mai nefericite ale populației, să ducă, fie în Biserica instituită „distantă și uscată“, fie în vreo sectă disidentă, mai entuziastă, viața de tip autentic religios care îi convine. Calvinismul, separând minuțios justificarea și sanctificarea, pe care Luther tindea să le confunde, s-a întors spre etică și nu spre speculație. El valorizează dreptul și nu intenționează să justifice faptul printr-o cosmogonie potrivită. Recursul la ideologie nu este presant.

Unicitatea catolicismului francez nu ar permite această suplețe sau aceste adaptări. Semieșecul reformei catolice, descalificarea pe care o suferă în ultimii ani ai secolului al XII-lea, fac ca Biserica să piardă orice șansă de a încadra viața intelectuală a națiunii. În afară de Biserică, în Franța, nu mai există în curând religie. Primele liniamente ale ideologiei, speculațiile ezoterice, spiritul revoluționar se nasc într-o perioadă distinct ulterioară și fără nici o altă referință la religie, care s-a retras într-un mediu din ce în ce mai închis.

În Germania, suita este mult mai puțin clară. Reforma luterană, mișcarea filozofică și științifică nu au retezat speculațiile gnosticizante de la sfârșitul Evului Mediu, ci dimpotrivă, le-au dat o înflorire, o exuberanță nouă. Nu există

succesiune, ci simultaneitate și adesea amestec între elemente care, în Franța ca și în Anglia, rămân separate. În anii '40, cu hegelenii de stânga, ideologia iese din speculația romantică printr-un gen de decantare sau triere.

Dar în Rusia este mai conform datelor istoriei sa raționăm în termeni de import mai degrabă decât în termenii unei crize autonome. Exista religie în Rusia, dar nu existase niciodată gândire religioasă autohtonă. Deteriorarea Bisericii este foarte veche, dacă vreodată s-a putut vorbi despre un avânt. Revoluția petroviană reduce personalul Bisericii la starea unei caste, și misiunea sa, la cea a unei funcții de stat. Ceea ce este viața religioasă, ortodoxă sau heterodoxă, se alimentează din emanațiile care vin din Occident, catolice, protestante, pietiste, athonite.

Pătrunderea filozofiei romantice urmează în mod normal pe cea a pietismului internațional. Nu e nevoie să vorbim de o criză a creștinismului în Rusia pentru a explica dezvoltarea ideologiei, deoarece tradiția creștină nu oferea minimum de consistență și de soliditate pentru a servi drept teren unei crize. Peste tot aiurea, ideologia combate și dezrădăcinează religia. Dar în Rusia, cum o dovedește mișcarea slavofilă, ideologia își începe cariera redeșteptând religia. Religia renaște aici, ca fervoare, gândire, cadru intelectual, sub forma coruptă a unei ideologii religioase.

CAPITOLUL V

Liberalism sau revoluție

I

Slavofilii aveau cea mai mare grijă să se delimiteze de purtătorii de cuvânt oficiali, precum Pogodin și Uvarov. Ei nu voiau să se discrediteze cu statul, de vreme ce refuzau birocrația petersburgheză. Exista la ei un anarhism latent, manifestat printr-o renunțare la lupta politică, deși, în chip contradictoriu, au avut un program politic. Aversiunea lor pentru unele abuzuri nu putea să-i pună în relații bune cu curtea. Ei au fost obiectul a numeroase cenzuri. La rândul său, Nicolae I se considera un moștenitor al lui Petru cel Mare. El vedea în acești proprietari moscoviți pe descendenții acelor boieri și aristocrați ai secolului al XVIII-lea care voiseră să constituie contra autocrației schița unei opoziții și primele liniamente ale unei societăți civile autonome. Birocrația imperială, care se străduia să împingă Rusia spre „dezvoltare” și care uza pentru aceasta de proceduri raționale, chiar raționaliste, nu iubea iraționalismul meditativ al lui Kireevski și al prietenilor săi.

Cu toate acestea, regimul lui Nicolae I putea să dea o întrebuințare bună slavofilismului cu prețul unei ușoare falsificări, însă nu atât de mari pe cât o credeau slavofilii. Vrând să scoată Rusia din „subdezvoltare”, țarul făcea totodată din temele slavofile o apologie a ceea ce rămânea ca subdezvoltare. Deosebirea între starea Rusiei și cea a Europei putea să devină gloria celei dintâi și rușinea celei de-a doua dacă decurgea nu dintr-o întârziere, ci dintr-o diferență de esență. Pentru a ajunge din urmă printr-un marș forțat Europa,

regimul rus și-a accentuat caracterul despotic creând astfel o nouă distanțare, de această dată ireparabilă: ea putea fi transfigurată printr-o mitologie care nega raportul statal real pentru a pune în locul său un raport imaginar de iubire. Nu mai exista țară a Rusiei care să nu fi putut fi prezentată ca o superioritate religioasă.

Văzută din exterior, cârdășia țarismului și a slavofilismului era mai vizibilă decât din interior. Michelet vedea în aceasta esența însăși a minciunii rusești: „Tendința unui asemenea stat este de a deveni din ce în ce mai puțin un stat, din ce în ce mai mult o religie. Totul este religios în Rusia. Nimic nu este legal, nimic nu este drept. Totul este sau se vrea a fi sfânt [...] Prodigioasă întreprindere! Nu puteți nici măcar să organizați, la voi, lumea ordinii civile, lumea inferioară! Și pretindeți că sunteți lumea superioară a religiei! Dușmani ai Legii, vreți să vă ridicați mai sus decât Legea, atentați la lumea harului! Neputincioși cât privește cele omenești, vă considerați Dumnezeu.”¹

Falsul rusesc, după Michelet, este falsul unei ideologii și al unei propagande de stat care neagă realitatea, pentru a pune în locul ei suprarealitatea pe care o impune. „Rusia este minciună. Ea este minciună odată cu obștea, falsa obște. Ea este minciună odată cu nobilul, cu preotul și cu țarul [...] (falsul falsului, minciună supremă care încoronează toate minciunile ...). *Crescendo* de minciuni, ipocrizie și iluzii.”² Pătrunzând această suprarealitate ce este prezentată Europei ca fiind realitatea Rusiei, el regăsește totala negație a lui Ceaadaev: „Eu spun, afirm, jur și voi dovedi că Rusia nu este.”³

Aceasta era și poziția lui Custine. Același și a lui Marx, care, într-o formulă celebră, declara că acest imperiu, „chiar după realizări de anvergură mondială, nu încetează a fi considerat ca o chestiune de credință și nu de fapt”⁴. Dar aceasta se aplica nu Rusiei, ci complexului indisociabil al unei voințe statale și al unei mistificări.

Și lucrul devine fals când se aplică Rusiei. Eroarea lui Custine, Michelet, Marx este de a confunda cele două ordini ale realității, realitatea rusă și suprarrealitatea care îi este suprapusă. În termeni sociologici, ei subestimează existența și forța societății civile. Or, chiar dacă aceasta nu este încă foarte vizibilă, ea există și nu face decât să se consolideze. Rusia secolului al XVIII-lea era un agregat de mari domenii menținute laolaltă prin autocrație, ajutată de o birocrație elementară. O societate cu două clase, nobili și iobagi, mai simplă, mai elementară decât oricare alta din Eurasia. Ea începe să se diferențieze: mai multe tipuri de negustori, mai multe straturi nobiliare, mai multe specii de funcționari, mai multe orașe, un început de viață intelectuală. Această Rusie este, și existența sa nu va înceta să crească până la războiul din 1914 și până la Revoluție. Astfel se formează, la începutul secolului al XIX-lea, cuplul stat-societate civilă. De la Petru cel Mare, statul își fixase rolul de a crea societatea civilă, dar pentru a o supune scopurilor sale de putere. Deoarece o devansa și deoarece el era foarte puternic și ea mai slabă, i se substituia, împiedicând astfel creșterea sa naturală. Dar această creștere continua în pofida lui, dar și grație lui, și pune în discuție acest stat care, în scopurile sale și adesea în acțiunea sa, era partidul mișcării, în forma și în esența sa, partidul rezistenței. Statul, afirma Pușkin, este singurul european al Rusiei. Dar el era în aceeași măsură tipul asiaticului.

Societatea civilă, în schimb, în măsura în care intră în această dialectică, aparține în întregime Europei. Și conștiința de sine pe care o capătă se numește liberalism.

Într-o istorie a ideologiei nu există loc pentru istoria liberalismului rus, și n-o voi face eu aici. În acest sens mă conformez exemplului celei mai mari părți a istoricilor de astăzi care, scriind în funcție de marele eveniment revoluționar trec repede peste Rusia liberală. Această Rusie nu a avut parte de revoluție și a murit. Dar n-ar trebui ca această tăcere să deformeze simțul proporțiilor. Pentru că este indicele

societății civile de-a lungul întregului secol al XIX-lea, liberalismul a fost curentul dominant, cel care penetra în toate mediile, căzând la învoială cu toate tendințele. În măsura în care statul rus e legat de societatea civilă, în măsura în care vrea s-o promoveze, să-și recruteze în ea agenții, exista un corp de funcționari la care spiritul Luminilor era progresiv impregnat de acest liberalism de guvernare căruia îi dăduseră modelul un Guizot, un Constant și chiar un Tocqueville și care este adaptat și interpretat în funcție de condițiile autocrației⁵. Acest liberalism este prezent în familia imperială. Mai puțin deformat, mai radical sau mai cu adevărat liberal, același liberalism umple revistele, presa atâta câtă este, cadrele universitare, literatura. El prezintă toate gradările începând de la supunerea totală față de autocrație, justificată atunci prin considerații hegeliene asupra identității realului și raționalului — până la opoziția cea mai răzvrătită și cea mai declarată.

Liberalismul coincidea cu o conștiință istorică corectă a Rusiei. Era, într-adevăr, în situația de a da asupra trecutului o imagine debarasată de miturile romantice și care explica situația în care se găsea istoricul. Istoria Rusiei pe care o demonstau Soloviev, Cicerin, Kavelin și succesorii lor din „școala statală“, este mai întâi istoria formării unui stat, apoi aceea a formării unei societăți civile. Specificitatea Rusiei ține de natura raportului dintre dezvoltarea precoce a statului și cea întârziată a societății civile, de puterea fără margini a primului și de slăbiciunea celei de-a doua. Situația prezentă cere, în Europa modernă, o rearanjare a raportului lor. Pentru acești istorici, ca de altfel pentru toți liberalii, nu este nici o îndoială că pentru a se realiza și a parveni la maturitatea istorică, Rusia nu trebuie să se mulțumească să vizeze un stadiu oarecare al dezvoltării europene. Acesta este proiectul limitat și contradictoriu al statului. Ea trebuie să vizeze spiritul Europei, deci metodele și stilul de dezvoltare european. Trebuie deci ca statul să-și asocieze partea cea mai

luminată și progresiv majoritară a populației, luând drept model procedurile legale.

Asupra primului punct, slavofilii erau de acord în fapt, dar nu și în teorie, căci, în loc să vorbească de reprezentare, ei preferau să brodeze pe noțiunea de *sobornost*.

Asupracelui de-al doilea punct nu erau însă deloc de acord. Ei nu vedeau progresul imens adus de Speranski, la ordinul țarului, prin colacionarea pur și simplu a legilor statului și prin aranjarea lor într-o ordine cât de cât sistematică. Slavofilii văd în lege o opresiune și preferă starea de fapt stării de drept, pentru că e mai compatibilă cu domnia spiritului.

Programul liberal nu constituie o doctrină. El constituie un cadru de gândire în interiorul căruia pot să-și găsească locul tactici politice diferite. Același liberalism îl va putea conduce pe Pușkin să-l laude și să-l blesteme pe Nicolae, după cum consideră, la un moment dat, că regimul în funcțiune profită sau compromite șansele unei Rusii conforme viziunii liberale. Va fi astfel până la sfârșitul Vechiului regim. Liberalii vor putea fi adversarii marxismului, dar va exista, de asemenea, o versiune liberală a marxismului. La baza liberalismului există o acceptare a lumii așa cum este ea. Lumea este bună în fondul său și, în special, lumea Rusiei. Faptul că ea trebuie ameliorată conduce spre o acțiune politică față de care poate exista un dezacord asupra metodei, dar nu asupra principiului și nici asupra scopului. Un ministru provenit de-a dreptul din tradiția despotismului luminat — un Kiseliiov sub Nicolae I, un Samarin, un Witte sub Alexandru al III-lea și Nicolae al II-lea — și un democrat, chiar un socialist, pot avea în comun o viziune asupra binelui Rusiei și o delimitare a câmpului de forțe în care se derulează conflictul politic, dincolo de tensiunea între stat și societatea civilă. În măsura în care gândește politic, liberalismul nu gândește ideologic. El vrea să modifice realitatea în limite variabile. Nu are de gând să-i substituie o altă realitate.

Slavofilismul, am spus-o, se opune celorlalte ideologii ale narodnicismului, marxismului, bolșevismului. Dar el se înțelege cu toate ideologiile pentru a se opune liberalismului, cu toate că acesta din urmă nu este ideologie.

Liberalismul prezintă o unitate în durată. Spiritul său subzista invariabil, dar sub multe forme, atât timp cât animă societatea civilă în aspirația ei la existență și la recunoaștere. Din punct de vedere istoric, forma pe care a luat-o pentru a se opune slavofilismului este desemnată ca occidentalism. La nașterea sa el nu este o ideologie contrară, ci contrariul unei ideologii.

Occidentalismul este mai întâi o întoarcere la simțul comun. Slavofilii transfigurau realul dincolo de limitele plauzibilului. „Ei sunt responsabili, scrie Herzen, de faptul că ne-a trebuit atât de mult timp pentru a înțelege și poporul rus, și istoria sa...” „Fumul tămâierilor lor” încețoșă totul⁶. Primele scrieri ale lui Herzen, cele ale lui Belinski respiră proșpețimea adevărului regăsit. Ei au franchisea și adesea voioșia lui Pușkin. S-au eliberat de spiritul ticăit, cucernic, al lui Kireevski și Homeakov. Cum să nu subscrii la protestul lui Belinski contra falselor probleme și falselor soluții slavofile: „Rusia își vede mântuirea nu în misticism, nu în ascetism, nu în pietism, ci în progresul civilizației, al instrucției, al umanității. Nu predici îi trebuie ei (a ascultat destule), nici rugăciuni (le-a repetat îndeajuns), ci deșteptarea în popor a sentimentului demnității umane... drepturi și legi conforme nu doctrinei Bisericii, ci bunului-simț și echității, și aplicarea lor cât mai strictă cu putință.”⁷ El enunța în fine problemele adevărate ale Rusiei: abolirea iobăgiei și pedepselor corporale, instaurarea unui stat de drept, aplicarea corectă a legilor. Occidenaliștii nu au un sistem pe care să-l opună slavofililor, și de aceea, în pofida cuplului pe care ei îl formează în manualele de istorie, nu există simetrie între ei. Cel mult, Kavelin, Granovski, tânărul Herzen, Belinski au câteva valori

comune. Ei cred în rațiune și nu se încred în iraționalism. Nu confundă autonomia eului cu „personalitatea integrală”. Țin la universalismul dreptului, al dreptului natural tradițional și al dreptului natural în sensul în care îl înțelegeau Constituanții francezi. Ei nu au aversiune pentru circulația banului și a bogăției ca atare. În fine, ei admit necesitatea statului și, ca liberali, binefacerile unei constituții, sau, dacă nu, ale regularității procedurilor legale.

Controversa lor cu slavofilii nu se poartă pe problema națională. Ei nu sunt mai puțin naționaliști și nu au deloc simpatie pentru Europa, față de care nu arată nici mai puțină aroganță, nici mai puțin dispreț. Dar, în timp ce în linia lui Kireevski problema națională era pusă în termeni religioși, până la a evacua dimensiunea politică, la occidentaliști ea este pusă în termeni politici, iar problema religioasă este în mod deliberat evitată. La drept vorbind, cea mai mare parte dintre ei nu se prea dau în vânt după chestiuni religioase.

Religia este adevăratul punct de dezacord doctrinal între cele două tabere. Totuși trebuie făcută o distincție între spiritul laic și ateismul filozofic. De laicizare, gândirea rusă avea cea mai mare nevoie, de când rănilor corpului social erau justificate, exaltate, transfigurate prin ideologia religioasă. Contra acestei tartuferii se ridicau atât Pușkin, cât și Belinski și Herzen. Belinski nu depășea limitele acestei contestări când declara că preferă Iluminismul și afirma că Voltaire e mai degrabă „fiul lui Hristos ...decât toți preoții, episcopii, mitropoliții și patriarhii noștri”⁸. Laicismul face corp comun cu spiritul liberal, ce distinge planurile, se mulțumește cu realismul și nu suportă ca injustiția să fie mascată de haina religiei. Dimpotrivă, ateismul filozofic va face corp comun cu spiritul revoluționar.

Într-adevăr, în sânul occidentalismului începe să se detașeze o fracțiune mai radicală. Procesul era previzibil. Din momentul în care problema rusă este pusă în mod politic, devine clar că nicăieri în Europa programul liberal nu este atât

de departe de realizare. Se putea aștepta ca o fracțiune să se lase pradă disperării, ceea ce constituie, deopotrivă, o exasperare a așteptării politice și un abandon al atitudinii propriu-zis politice. Într-adevăr, dacă orice acțiune a societății civile se arată zadarnică, dacă nu se poate afla în stat un partener, dacă conflictul nu poate găsi un cadru reglementat, nici să-și fixeze regulile jocului, este tentant să adopti atitudinea refuzului categoric. Este tentant să construiești o lume imaginară care formează dublura ideală a unei lumi decretate ca fiind absolut rea. Atunci apare nevoia de ideologie.

II

Aceasta s-a petrecut sub Nicolae I. În fond, „reacțiunea” fusese continuă după 1815, dacă prin acest termen se înțelege refuzul statului de a colabora cu societatea civilă. „Generația anilor '40” se împarte între dezgustul pentru viața activă — ceea ce hrănește romantismul splenic *al oamenilor de prisos*, și visul acțiunii absolute. Acesta nu se poate alimenta decât la sursa din care se inspiraseră slavofili, și anume filozofia germană. Dar cum acești tineri soseau ceva mai târziu, stocul disponibil de idei se modificase: în loc de Schelling, Schlegel, Baader, ei citesc Hegel și, în curând, Feuerbach. Și aici originalitatea lor rezidă în maniera în care idei vulgarizate au fost interpretate și adaptate proiectului pe care îl schițaseră pentru Rusia.

Să observăm această evoluție prin intermediul câtorva dintre ei.

Hegel a pătruns în Rusia spre 1835 pentru a prinde rădăcini într-un cerc de oameni tineri. Stankevici, sufletul acestui cerc, îl primește, așa cum Schelling fusese primit de generația precedentă: cu entuziasmul cunoașterii revelate. „Lanțurile au căzut de pe sufletul meu când am văzut că

nu mai există cunoaștere în afara ideii ce cuprinde totul... Acum am un scop înaintea mea: vreau unitatea absolută în lumea cunoașterii mele, vreau să înțeleg orice fenomen, vreau să văd raportul său cu viața universului întreg, necesitatea sa, rolul său în evoluția ideii.“⁹ Tonul este iluminist, așa cum era încă în Rusia la această epocă entuziasmul filozofic. Bakunin, prietenul său, îl studia sau mai degrabă îl parcurgea, în același moment, pe Hegel, cu aceeași exaltare romantico-religioasă*. El este în căutarea unei gnoze totale în care Fichte se amestecă, fără cea mai mică grijă pentru rigoare, cu maestrul de la Ienă. În 1840, sosind la Berlin, cu inima bătând în fața noii Atene, el se convertește. Dar nu la filozofie, ci la acțiune. „Viața adevărată este acțiune și acțiunea singură este viață adevărată.“¹⁰ Acțiune politică, se înțelege, acțiune revoluționară. În 1842, într-un articol care apărea în germană în revista hegelienilor de stânga, *Die Reaktion in Deutschland*, el inaugurează din punct de vedere filozofic (dar numai filozofic) cele două constante fundamentale ale mișcării revoluționare ruse, maximalismul și partidul¹¹. Bakunin va oscila, opera sa informă se va etala în multe direcții. Dar aceste două puncte rămân puncte cucerite.

Potrivit maximalismului, reacționarul trebuie să fie preferat „conciliatorului“. Adevărații reacționari sunt consecvenți. Ei „văd caracterul absolut al opoziției; ei văd că pozitivul și negativul sunt unificabile tot atât cât și apa cu focul“¹². Negativul, în jargonul lui Bakunin, este revoluția. Făcând aceasta, „ei mențin în toată acuitatea și toată ardoarea ei opoziția radicală și inconciliabilă“. Altfel spus, ei îndeamnă la explozie eliberatoare și mențin elanul revolu-

* El demonstrează imediat „depersonalizarea“ gnostică: „Eul meu este ucis pentru totdeauna; el nu mai caută nimic pentru el însuși; viața sa va fi de acum înainte viața absolutului în care eul meu a găsit mai mult decât a pierdut.“ (Scrisoare adresată fraților săi în 4 februarie 1837.)

ționarilor. Mult mai răi sunt deci „conservatorii conciliatori“ care cred în existența poziției de mijloc și în concilierea neconciliabilului. Bakunin îi trimite la *Logica* lui Hegel: sensul negativului se află în destrucția pozitivului. Conciliatorul este demn de ură pentru că nu înțelege miza luptei asupra căreia cad de acord revoluționarul și reacționarul: „Ea nu constă numai în opoziția față de puterile stabilite, nici în vreo transformare constituțională sau politico-economică particulară, ci într-o bulversare completă a întregii structuri a lumii, și anunță o viață, absolut nouă, care nu a fost realizată niciodată încă în istorie.“¹³ Miza nu este nici mai mult, nici mai puțin decât sfârșitul acestei lumi și nașterea eschatologică a unui Ierusalim pământesc. Iată de ce prima imagine schițată a partidului se modelează pe un soi de biserică: „Democrația [altfel spus: starea postrevoluționară] este o religie și realizând-o (partidul) va deveni religios, adică nu numai pătruns de principiul ei în gândire și în judecăți, ci de asemenea devotat în fapt acestui principiu în cele mai mici manifestări ale vieții sale — doar atunci partidul va învinge lumea!“¹⁴ Ideea de partid ia naștere deci ca prim loc și instrument al mântuirii, ca nucleu prezent al realității viitoare, ca microcosmos realizat al unei naturi în mod radical alta. El pretinde, în această calitate, devotament absolut și absorbția membrilor săi până în „cele mai mici manifestări ale vieții“. El duce o existență aparte până în ziua saltului calitativ, în care brusc, realitatea se va converti la el. „Prin esența și principiul său, partidul democratic este universal și atotcuprinzător, dar prin existența sa ca partid el prezintă ceva particular, ceva negativ. El nu există încă în sine, cu bogăția sa afirmativă, ci numai ca negare a pozitivului, și, din acest motiv, el trebuie să dispară odată cu pozitivul pentru a reapărea apoi într-o ipostază regenerată, ca plenitudine vie a lui însuși. Și această transformare interioară a partidului democratic nu va fi numai o schimbare cantitativă, adică nu va fi numai o extindere a existenței sale

particulare și deci dăunătoare — să ne ferească Dumnezeu, o asemenea lărgire nu ar duce decât la o mediocritate generală, iar sfârșitul sfârșitului acestei întregi istorii nu ar fi decât mediocritatea generală absolută —, ci și o transformare calitativă, o revelație nouă, vie, care însuflețește, o lume tânără și nouă în care toate disonanțele actuale se vor reuni într-o unitate armonioasă.¹⁵

Sub acest patos vag hegelian, Bakunin dă Rusiei tocmai formula Revoluției ca refacere completă a universului. Până la Revoluție, instrumentul acesteia, partidul, va fi nefericit, după cum este nefericită intelighenția pe care Bakunin visează s-o constituie într-un bloc, în partid al revoluției. Ceea ce este încă departe de realitate, cu excepția acelei stări de neliniște resimțite de această generație fără responsabilitate, ce refuză și căreia îi este refuzată angajarea în viața socială și politică. Dar, așteptând ca visul să se încarneze, Bakunin îl îmbogățește și îl completează cu ajutorul materialelor scoase din Hegel.

Trebuie remarcat că împrumutul principal (ca și la Marx, ca și la Lenin, și fără ca deformarea pe care i-o impune să conteze) este dialectica. Este o dialectică în care momentul negativului biruie în mod absolut: „Opoziția nu este un echilibru, ci o preponderență a negativului, care constituie momentul prevalent.“ Acesta nu mai este hegelianism, pentru că orice conciliere a opozițiilor, orice sinteză este imposibilă. Dar la naiba cu Hegel!: „Negativul, tendința spre pierzanie, distrugerea pasionată a pozitivului“, iată ce contează și nu preocuparea de viitor. Spiritul va avea grijă. Problema este de a „nega“ prezentul. „Spiritul de distrugere este în același timp un spirit creator.“ Rezultă că spiritul revoluționar nu trebuie să se sprijine pe un program prestabilit. El este scutit de a construi o utopie, de vreme ce „revelația nouă, vie, însuflețitoare“¹⁶ va avea loc numai dincolo de distrugere.

Până atunci, acțiunea distrugătoare este suficientă.

Bakunin este pe cale să părăsească orbita Rusiei. El l-a lăsat în urmă pe prietenul său Belinski. Dar acesta s-a convertit și el. S-a lăsat în seama lui Bakunin (a lui Hegel, crede el), într-o desăvârșită pierdere a voinței. Hegel pe care-l propovăduia Bakunin în 1835 era încă cel al unei pure și simple acceptări a realului, al reconcilierii cu concretul. Dar în Rusia, realul era Nicolae I. Curând, Belinski nu mai rezistă. El nu poate construi ecuația între Nicolae I și întruparea Ideii. Mai puțin „dialectician“ ca Bakunin, el nu este capabil, precum prietenul său, să-l facă pe idolul său să execute o întoarcere spre stânga. Nu mai există deci odihnă în liniștea hegeliană. Adevărata sa preocupare este morală și el nu găsește moralitatea adevărată în *Sittlichkeit** hegeliană. De aceea îl respinge pe Hegel ca pe o „izmană veche“ și chiar își ia rămas-bun de la filozofie. Idealul său este de acum înaintea socialismul de tip francez, „negatorii“ practici, Voltaire, enciclopediștii, teroriștii Revoluției. La drept vorbind, Belinski nu prea mai știe unde se află. „Părintele intelighenției ruse“ (așa cum îl salută Aleksandr Blok) poate fi revendicat de posterități dușmane unele față de altele¹⁷. Inaptitudinea sa pentru speculație și violența existenței sale morale l-au ferit cât de cât de ideologie. Protestul său politic este radical, dar el provine dintr-un spirit de revoltă care vizează o restabilire a justiției, mai curând decât un spirit revoluționar ce vizează instaurarea unei noi realități dincolo de justiție. El recunoaște consistența realului actual și împinge realismul până la a justifica, la sfârșitul vieții sale, burghezia și capitalismul: poziție excepțională în gândirea rusă. Asupra acestui punct, Belinski aparține tradiției liberale.

Dar dacă etica salvează politica lui Belinski de ideologie, ea îi cufundă estetica în această ideologie. Belinski a văzut cel dintâi că geniul național, plasat de slavofili într-o istoriozofie arbitrară, trebuia căutat acolo unde se afla, în

* Moralitate (*n.t.*).

tânăra literatură a lui Pușkin și Gogol. Criticului literar îi revine să desprindă sensul acestei literaturi. Prin intermediul său, valorile umane și rusești implicate în operele literare vor servi de paradigmă ansamblului națiunii. Astfel, rodul culturii nu este bunul propriu al unora: el trebuie să fie împărțit în mod egal între toți. Belinski creează astfel acest principiu atât de periculos al responsabilității scriitorului față de publicul său, care nu a încetat, de atunci încoace, să otrăvească literatura rusă. El contamina scriitorul de culpabilitatea față de propria sa mântuire și permitea publicului, sau mai curând oricărei fracțiuni politizate a publicului, șantajul cu bunele sentimente. Autonomia artei a suferit o gravă atingere. Și de aceea șantajul moral va putea fi schimbat atât de lesne, în generația imediat următoare, cu șantajul ideologic. Sub apăsarea oprobriului public, scriitorul trebuie să se conformeze imperativelor programatice ale partidului revoluționar și, încă mai catastrofic, doctrinelor sale.

Belinski se felicita în 1844 de faptul că „începutul fericii reconcilierii a filozofiei cu praxisul pornește de la aripa stângă a hegelianismului de astăzi”. Această filozofie nu mai este nici livrescă, nici școlărească: „Ea trebuie să fie rece, severă și sumbră ca rațiunea, dar, în același timp, inspirată ca poezia, pasionată și plină de simpatie ca iubirea, vie și sublimă precum credința, puternică și eroică precum o faptă de vitejie.”¹⁸ Rațională, obiect de credință, purtătoare de valori de acțiune: acesta este portretul unei ideologii viitoare și așteptate.

În acest timp, Herzen se găsea în exil, departe de Moscova, departe de prietenii săi a căror evoluție n-o putea urmări. El rămânea la Schelling, la religiozitatea romantică, la noul creștinism al lui Pierre Leroux. Și deodată, el aude vorbindu-se despre o carte pe care o comandă: „Imaginați-vă bucuria mea: asupra tuturor punctelor esențiale, eram de acord cu autorul.”¹⁹ Era vorba de *Prolegomena zur Historiosophie* a unui tânăr hegelian polonez cu numele de Cieszkowski.

Hegel, afirmă Cieszkowski, a dat umanității un grad atât de înalt al conștiinței de sine, încât ea își cunoaște legea progresului în trecut. Or, dacă își cunoaște trecutul, prezentul și legea de evoluție, umanitatea este capabilă să-și cunoască viitorul, nu prin profeție, ci prin previziune. Îi revine însă să realizeze această previziune. Istoriozofia „devine realizarea obiectivă, efectivă a adevărului cunoscut”²⁰. În starea de conștiință de sine nu mai există distincție între fapte și acțiuni: „Faptele (sau evenimentele naturale) constituie un praxis inconștient, deci anterior teoriei, în timp ce acțiunile formează un praxis conștient, deci posterior teoriei.”²¹

Când conștiința ajunge la maturitate, se creează un „punct de inflexiune” în realitatea exterioară, grație căruia faptele sunt convertite în acte. Deciziile umanității devin deci „în întregime identice cu planul Providenței divine”²². Hegel a descoperit în mod speculativ logica faptelor istorice. Ea trebuie pusă în aplicare în mod practic. Și iată formula decisivă: „Credem că satisfacem aceste două exigențe opuse: a lăsa experiența să-și urmeze cursul cel mai natural și, în același timp, a pune în aplicare, în mod sistematic, rigora deducției logice.”²³ Această formulă explică într-adevăr perfect incompatibilitatea politicii utopice și a politicii ideologice. Potrivit acesteia, nu este cazul să fie împlinit un ideal. Trebuie să ai încredere în automișcarea lucrurilor, așa cum o prevede teoria, și doar s-o adopți în cunoștința de cauză. Politica cea mai voluntaristă echivala cu „laissez-faire”: aceasta este iluzia „realistă” care va stăpâni leninismul.

Cieszkowski își considera cartea drept un exercițiu de școală și niciodată nu a intenționat să extragă din ea o aplicație practică. În Polonia, vaste domenii familiale îl așteptau la întoarcerea din studenție. Dar, citită într-un ungher pierdut al imperiului rus, cartea avu un mare efect. Înainte chiar de a-l fi citit pe Hegel, Herzen a înțeles că trebuia să-l depășească. Prin acțiune. „Filozofia practicii, putea el citi, influența sa cea mai concretă asupra vieții și raporturilor sociale,

dezvoltarea adevărului în acțiunea concretă, acesta este, în viitor, destinul filozofiei în general. Acum va începe deci influența sa normativă asupra raporturilor sociale ale umanității pentru ca adevărul obiectiv să se reveleze nu numai în realitatea dată, ci, totodată, în realitatea în formare.”²⁴ Era deja Marx. Herzen poate declara deci că Hegel este „algebra revoluției care eliberează complet omul și nu lasă nici o piatră la edificiul creștinătății”²⁵, ceea ce consonează mai bine cu Ruge, Moses Hess și filozofia acțiunii a tinerilor hegelieni, decât cu spiritul maestrului de la Iena.

Revenind la Moscova în 1842, Herzen aude în cântecul tânguitor pe care-l scoate un mujic la marginea drumului: „strădania spiritului care caută să iasă din mediul greu al proletariatului pentru a intra în împărăția lui Dumnezeu”²⁶. Să traducem: a devenit socialist.

Socialismul lui Herzen se referă la un stadiu al socialismului european pe care Marx și Engels sunt pe cale să-l depășească. El este o critică nu a modului de producție capitalist, ci a daunelor pe care viața burgheză le aduce personalității, valorilor estetice. Herzen citește ziarele franțuzești care sunt pline de dezbateri între liberalism și socialism, dar care se raportează la o stare socială și economică de care Rusia nu are încă idee. El este socialist, așadar, prin maximalismul liberal. Dar iată-l în exil, descoperind Franța în saloane care fac puțin caz de el. Ca orice călător rus din secolul al XIX-lea, el se cutremură de oroare și dezgust față de Europa germană, engleză, franceză, față de Europa dezvoltată, burgheză, reglementată, liberală. Ea îi hrănește resentimentul naționalist. În chip firesc, el se topește în matricea gândirii slavofile. El vede în Europa o reîntrupare a Imperiului roman al decadentei, în slavi, pe barbarii care vor să-l distrugă regenerându-l, în socialiști, pe primii creștini persecutați. Printr-o repetare a maniheismului geografic al slavofililor, Herzen ajunge să identifice liberalismul cu Occidentul și socialismul cu Rusia²⁷. Iată mesianismul restaurat. Noua realitate socialistă se profilează

luminos în același loc imaginar pe care slavofilii îl aureolaseră cu creștinismul: obștea rurală. Obștea este cadrul unde se va efectua osmoza între valorile intelectuale pe care le poartă în ele elitele și valorile spirituale populare, locul unde se va opera conversiunea lor reciprocă. Rusia este socialistă prin esență, așa cum era creștină prin esență. Astfel s-a născut narodnicismul și s-a împlinit profeția lui Michelet: „Aceasta este propaganda rusă, infinit variată potrivit poeziei și țărilor. Ieri ne spune: « Eu sunt creștinismul. » Măine ne va zice: « Eu sunt socialismul ».”²⁸

Recuperarea temei naționaliste, transferul la stânga al valorilor unei drepte potențiale, transfigurarea, de această dată laicizată, a întârzierii ruse în avans decisiv asupra Europei, trebuie să asigure succesul narodnicismului. El nu este mai puțin desprins de real decât slavofilismul, de vreme ce, în ea însăși, obștea țărănească, pe care de altfel Herzen nu face eforturi mai mari decât Kireevski de a o studia, nu este purtătoare a utopiei socialiste mai mult decât era purtătoarea utopiei patriarhale creștine. Dar narodnicismul nu chema la contemplarea inexistentului, ci la acțiune în favoarea imaginarului. După Belinski și Bakunin, Herzen lansează un apel la praxis. În loc să viseze, pasiv ca slavofilii, la emergența unei realități imanente dar invizibile, în loc să dorească, precum liberalii, să amenajeze realitatea în limitele posibilului și ale rezonabilului, el îndeamnă la devotament activ față de noua realitate al cărei germene îl conține doar Rusia. El eliberează speranța revoluționară.

Bakunin, Herzen, Belinski își apropiaseră dialectica. Dar ei nu erau materialişti. Herzen, urmând în această privință moda, se apucase să studieze științele naturale*. În *Scrisori*

* Trebuie să-l vedem cum biciuiește știința „ordinară” în aceeași termeni ca și slavofilii: ea este „unilaterală”, „abstractă”, plenitudinea sa nu este deplină etc. *Diletantismul în știință*, (1834) în HERZEN, 1948, pp. 88 și urm. Și această vorbă paramarxistă: „Istoria umanității este continuarea istoriei naturii.” *Ibid.*, p. 99.

despre studiul naturii el protestează contra imperialismului filozofic. El vrea să întemeieze speculația pe empirism și logica pe istorie²⁹. El nu este prea departe de a vrea să repună dialectica pe picioarele sale, după exemplul lui Marx, contemporanul său. Cu toate acestea, rămâne fidel idealului speculativ hegelian.* Or, la mijlocul veacului, în momentul în care acțiunea politică devine posibilă, trebuie constatată eclipsa temei dialectice și trecerea temei materialiste pe primul plan.

Bakunin, Herzen, Belinski erau, prin forța lucrurilor, revoluționari de cabinet. Ei consideră progresul viitor al Rusiei ca un proces tumultuos, dramatic, altfel spus, potrivit vocabularului lor, dialectic. Dialectica era un mijloc comod de a gândi despre Rusia în generalitatea ei extremă. Ea permitea să fie menținute împreună deplorarea prezentului și exaltarea destinelor istorice ale patriei. În sânul speculației, ea oferea freamătul acțiunii.

Revoluționarii anilor '60 se găsesc într-o situație diferită. Cernîșevski, Dobroliubov, Pisarev apreciază că este momentul propice pentru acțiune. Se înșală, dar intenționează să formeze primele societăți secrete. Ei sunt mai întâi militanți. De origine modestă, cea mai mare parte din ei au suferit pe pielea lor duritatea sordidă a vieții în Rusia. Ei aparțin unor medii mai puțin europenizate și totodată mai puțin protejate decât precursorii lor. Fiind fii de preoți, de mici nobili provinciali, ruptura revoluționară cu morala stabilită, codul moravurilor, religia îi expune la conflicte psihologice brutale.

* „Opera științei este ridicarea întregii existențe la gândire. Gândirea tinde să înțeleagă, să absoarbă obiectul exterior, altul, opus gândirii, adică ea neagă caracterul nemijlocit al obiectului și îl generalizează și se referă la el ca la un universal etc.” HERZEN, 1948, p. 189.

Părinții lor nu aveau biblioteci și nimeni nu intenționa să le ofere o călătorie în Germania. Ceea ce au învățat ei este materialismul sumar care urma marilor sinteze idealiste: Vogt, Moleschott, Büchner, mai mult încă decât Feuerbach.

Nu este nevoie, în cazul lor, de o convertire la acțiune. Sunt toți convertiți. Ei nu au nevoie să gândească în termeni generali evoluția istorică a Rusiei, nici să se convingă că praxisul este ultimul cuvânt al speculației. Sunt deja angajați. Ceea ce le este necesar este un sistem capabil să le justifice, din punct de vedere politic și moral, acțiunea. Din punct de vedere politic nu era nici o dificultate. Rusia cerea o schimbare și formulele socialismului fuseseră puse deja la punct în Occident și aclimatizate prin Herzen. Rămânea planul moral. Era nevoie de o doctrină simplă, evidentă, care să permită înfrângerea izolării, a ezitării, a culpabilității intenției teroriste. Materialismul se preta la aceasta.

CAPITOLUL VI

Intelighenția

Bakunin, Belinski, Herzen sunt excepții înăuntrul unui mediu pe care nu-l reflectă, nu-l rezumă și nu-l reprezintă: mediul nobilimii și, ceea ce este aproape același lucru, al păturilor superioare ale birocrăției, adică elita societății civile. Acest mediu nu se definește printr-un corp de doctrine — cu toate că există o legătură între ele și liberalism — de vreme ce îi poți aparține fără a fi liberal. El nu există decât în raportul său cu statul pe de o parte, cu economia și proprietatea pe de altă parte: esența sa este socială.

Dar după 1850 se naște un mediu de tip nou, a cărui esență nu este separabilă de ideile pe care și le însușește și al căror purtător și propagator devine: intelighenția.

Cuvântul este de origine germană (*Intelligenz*), slavizat de către polonezi, dar rușii sunt aceia care i-au făcut carieră mondială.

Retrospectiv, se observă că acest lucru trebuie să fi apărut mai înainte în Franța, la sfârșitul Vechiului regim și în Germania romantică. Mediile societăților de gânditori, ale jurnaliștilor stângii hegeliene, ale republicanilor Monarhiei din Iulie merită, prin analogie, să fie numite intelighenții.

În secolul al XX-lea fenomenul a luat o extensie planară: el se constată în America Latină, în Africa, în China, în lumea arabă.

De vreo treizeci de ani, intelighenția, care în țările dezvoltate din Occident cunoscuse o eclipsă (în Franța celei

de-a III-a Republici, în Germania Wilhelmiană) sau chiar nu apăruse niciodată (Statele Unite, Japonia, Anglia), cunoaște cea mai remarcabilă răspândire.

Dacă rușii au făcut carieră cuvântului, aceasta se datorează faptului că nicăieri ca în Rusia lucrul nu manifestase trăsături atât de nete, încât să poată constitui un tip generalizabil. Intelighenția rusă poate servi de paradigmă.

Trei condiții sau precondiții par necesare emergenței unei intelighenții.

Prima este existența unui sistem de educație național organizat prin acapararea de către stat a tuturor filierelor de educație paralele¹. Această circumstanță explică faptul că, fiind țara cea mai „înapoiată” dintre marile națiuni europene, Rusia a produs un tip social care domină secolul al XX-lea, după cum burghezia dominase secolul al XIX-lea. Într-adevăr, construirea unui sistem de educație era pentru guvernul țarist investiția cea mai ieftină și mai eficace pentru a scoate Rusia dintr-o stare de subdezvoltare ce pune în pericol poziția internațională a Imperiului. Educația de stat era cheia pentru constituirea unei organizări birocratice și militare capabile să primească sfidarea pe care Occidentul european o adresa Europei Centrale și Orientale, și fără de care urmau să piară Polonia și Imperiul turc, datorită tocmai Imperiului rus.

Construirea sistemului de educație, luată în considerare de Petru cel Mare, planificată sub Alexandru I, a fost realizată cu strălucire de către Nicolae I. Sub domnia sa, nobilimea și o parte din clasele neaservite au fost corect școlarizate. Gimnaziul rusesc nu era chiar nedemn de liceele franceze din aceeași epocă. Universitatea, fondată pe modelul german, al cărei personal fusese în mare parte format în Germania, nu era nici ea, în întregime, incomparabilă cu modelul său. Bineînțeles acest sistem de educație lăsa în afara lui marea majoritate a populației și nu cuprindea decât elita societății civile. Nu existau decât aproximativ douăzeci de mii de liceeni și patru mii de studenți în tot imperiul.

Dar însuși scopul educației de stat putea hrăni un conflict. Formarea cadrelor se vrea un substitut al insuficienței societății civile. Totodată, ea întărește și face prin ea însăși „conștientă” societatea civilă. În Franța, în Anglia, societatea civilă își asuma răspunderea sau controla măcar îndeaproape formarea copiilor. În Rusia, nobilimea se străduiește să facă aceasta, îndată ce are forța și capacitatea să o facă. În zadar, căci statul ține ferm în mână educația, de la care așteaptă ca ea să fie exercitată în profitul său exclusiv. Sistemul de educație este astfel prins în câmpul conflictual dintre stat și societatea civilă. El este dorit și întreținut de stat, își recrutează subiecții din societatea civilă și sfârșește prin a-i restitui, în principal în beneficiul său. El formează generații de oameni tineri, smulși din tradițiile lor particulare, topiți într-un tipar uniform, formând la ieșirea din instituțiile de învățământ o pătură nouă, cu subcultura sa, obiceiurile sale, comportamentele sale aparte, în afara tuturor castelor recunoscute de societatea rusă.

A doua precondiție este incapacitatea societății civile de a impune acestor oameni tineri care provin din ea propriile sale valori și propriile sale rațiuni de a fi. Sub Nicolae I, nobilimea se istovește, își pierde încrederea în sine, abandonează spiritul de grup. Ea tinde să fuzioneze cu masa de tineri instruiți în serie de gimnazii și universități. Sunt puțin numeroși cei care urmează încă vechiul *cursus* al nobilimii, regimentele Gărzii imperiale care conduc la Curte și la marile funcții, corpul de Cadeți care conduce la armata regulată, conducând apoi, spre patruzeci de ani, la reîntoarcerea în viața civilă și la exploatarea domeniului familial.

Cea mai mare parte trebuie să se plieze pe noul sistem de examene și de diplome. Sărăciți, ei nu mai au de ales. Ei fuzionează astfel cu studenții ieșiți din toate clasele și din toate rangurile, pentru a forma cu ei o singură clasă, o stare a treia rusească, compusă din noile profesii liberale, din

profesori, jurnaliști, tehnicieni, în interiorul căreia se cristalizează intelighenția. Puțin importă că în interiorul acesteia predomină originea nobilă sau originea plebeiană: aceste distincții nu mai au curs, căci nu nobilimea sau plebea dau tonul, ci intelighenția ca atare.

A treia precondiție este, în sens larg, criza Vechiului regim. În Rusia ea este virtuală cel puțin din 1825, adică din momentul în care evenimentul decembrist a manifestat slăbirea consensului politic. O parte a nobilimii nu este satisfăcută de evoluția politică. Statul nu are încredere în ea și nu o mai asociază la acțiunea sa, guvernează prin administrație. Descoperirea Europei, adică a distanței insuportabile care o separă de Rusia, provoacă în nobilime o neliniște națională și o pierdere a încrederii în capacitatea statului de a împlini destinele patriei. Pentru societatea civilă, instruită europenește de către stat, căruia ea îi restituie însă fructele instrucției, pare din ce în ce mai anormal ca marea majoritate a populației să fie redusă la condiția de sclavaj, iar restul să fie lipsit de garanții legale elementare. Această criză latentă a devenit acută când a trecut, la moartea lui Nicolae I, pe terenul politic. Ceea ce s-a produs între 1855 și 1861 ilustra încă o dată observația lui Tocqueville că momentul periculos pentru un regim autoritar este cel în care tinde să se reformeze. Criza de la începutul domniei lui Alexandru al II-lea se aseamănă cu cea din Anglia către 1640 și cea din Franța către 1789. Uniunea sacră a oamenilor de bună-credință, atât în guvern cât și în societate, fiind în acord unanim în ce privește reformele de îndeplinit, se divizează pe măsură ce ele intră în aplicare. Era un proces clasic de radicalizare. Se formează o stângă, apoi o extremă stângă, căreia guvernul nu e capabil să-i oprească supralicitarea. Dacă nu-i acceptă revendicările mereu mai noi și mai radicale pe care le prezintă, el este respins spre dreapta. În opoziție, se opera o triere. Cei care ezitau să urmeze mișcarea spre stânga

erau disprețuiți ca aliați obiectivi ai regimului. Între 1861 și 1862 ansamblul publicului cultivat a fost constrâns să-și aleagă tabăra: sau accepta reformele, chiar criticându-le și cerând extinderea lor, sau le respingea în bloc în numele revoluției.

Aceste fenomene de polarizare caracterizează procesele revoluționare. Deriva centrului de gravitate politică spre independenți în timpul lui Cromwell, spre iacobini în 1792, sunt cazurile tipice. Dar în Rusia nu era revoluție. Statul rămânea solid, pe de-a întregul stăpân al concesiilor și al represiunii. Când a considerat că e timpul să reprime (1863), totul a reintrat în ordine. Nu exista nici măcar o situație revoluționară. Țăranii, chiar dacă i-ar fi urmat pe revoluționari și s-ar fi ridicat — lucru la care nu se gândeau, — n-ar fi făcut decât răzmerițe, în cel mai rău caz o răscoală țărănească. N-ar fi fost capabili să facă o revoluție.

Societatea civilă era prea slabă în Rusia pentru a se afirma decisiv contra unui stat superputernic. Ea nu avea mijloacele de a impune substituirea principiului tradițional al monarhiei de drept divin cu principiul nou al suveranității naționale. În 1905, toate clasele societății, inclusiv țărănimea, se vor pune în mișcare, într-o alianță încă precară, pentru a răsturna Vechiul regim. Chiar la acest moment, Vechiul regim va reuși să se mențină, și asta până în februarie 1917. În 1861 el era în plină forță.

Prin urmare acest proces avea loc ca într-un vas închis, doar în interiorul societății civile (căci obscura țărănime rămânea în afară), și mai precis în interiorul părții celei mai luminate a societății civile. El ajungea să desprindă de aceasta partea cea mai radicală care refuza să se angajeze, să se compromită și chiar să trateze cu statul. Rezulta de aici pentru stat un mare rău, de vreme ce pătura conducătoare, care nu era destul de numeroasă, era condamnată la izolare, uneori la obscurantism și era izolată de mediul din care se recruta în mod normal: pătura instruită. Dar din aceasta

rezulta un rău încă mai mare pentru societatea civilă însăși. Iată-o amputată, concurată, condamnată la moarte de către această pătură desprinsă din ea însăși: intelighenția.

Pentru ca intelighenția să prindă consistență și să-și păstreze stabilitatea, cele trei precondiții sus-menționate sunt necesare, dar nu suficiente. Trebuie o a patra, și anume prezența ideologiei, înțeleasă în sensul pe care am încercat să-l definesc. Funcția ideologiei este triplă.

1. Ea definește contururile intelighenției. Pentru apartenența la ea, originea socială nu are nici o importanță. Mediul este cum se poate mai eteroclit, aidoma efectivelor școlare și universitare ale imperiului. În anii șaizeci nobilimea domină ca număr. Dar există, de asemenea, copii de preoți, de mici funcționari, de negustori și chiar de țărani. Aceștia din urmă având o origine socială conformă cu ceea ce este bine privit în mediul respectiv, vor avea tendința să o reamintească, în timp ce camarazii lor nobili vor încerca mai curând să o facă uitată: dar această ierarhie răsturnată nu traduce defel un raport social, cum ar fi cazul în societatea exterioară, ci pur și simplu ideile care au curs. A vorbi, ca Lenin, de o evoluție socială a intelighenției (originea nobilă, apoi a oamenilor de rând și în fine proletară) nu are nici un sens, căci principiul de coeziune este pur intelectual. *Ubi doctrina, ibi patria.*

În intelighenție nu există superioritate decât prin raportare la asimilarea doctrinei. Apartenența la doctrină desocializează: puțin importă cine ești și de unde vii. Dimpotrivă, se pot atribui apartenențe sociale imaginare dușmanilor și prietenilor.

Cel care nu aparține intelighenției este caracterizat socialmente ca fiind de gradul doi. De exemplu, cine are „idei burgheze“ este un „burghez“. La fel, prin adeziunea la ideile „proletare“ faci parte dintre proletari sau din orice altă clasă cu care intelighenția a decis să se identifice. Este vorba de o

apartenență ideală, căci apartenența reală nu privește decât intelighenția.

Cum observă Wladimir Weidlé: „În virtutea convenției tacite care prezida această nouă caricatură de cărturari, nu erau stări considerate ca putând fi demne de ea preoții, ofițerii, funcționarii de stat, chiar cei mai instruiți și mai strălucitori, și, în general, oamenii ale căror opinii păreau să fie cât de cât reacționare, conservatoare sau pur și simplu moderate și susceptibile, odată cunoscute în cercuri înalte, de a fi aprobate. De la profesorul universitar, frondeur cu eleganță și liberal, la teroristul care aruncă bombe și e candidat la spânzurătoare, distanța putea fi în fapt considerabilă; dar un minimum de spirit subversiv era o condiție, în același timp necesară și suficientă, pentru a fi admis în sânul noii elite.”² Mediul, cu moravurile sale particulare, cu semnele sale de recunoaștere reciprocă, cu obiceiurile sale vestimentare, cu stilul său de sociabilitate, ia naștere din valori împărtășite. Rupturile și disidențele se produc, la fel cu agregarea și adeziunea, din rațiuni doctrinale.

Din acest motiv, intelighenția se detașează de funcția sa și de originea sa socială: nivelul de instrucție și de calificare și chiar profesia intelectuală nu îi fac să intre în intelighenție, iar absența lor nu îi face să iasă din aceasta.

2. Ideologia, pe de altă parte, asigură coerența intelighenției față de stat. Ideologia îi dă un program care se va putea schimba, dar care interzice compromisul. Într-adevăr, ea propune un sistem complet de societate care poartă în el un nou regim politic, raporturi noi între cetățeni, o nouă cultură. Ea înarmează intelighenția cu o justificare morală și îi facilitează deci transgresiuni morale și legale pe care instaurarea noului sistem le face inevitabile. S-a putut avansa părerea că există o proporție între radicalismul programului politic și frustrarea pe care o întâlnește. Regimul în Rusia fiind ceea ce era, se putea prevedea că intelighenția rusă va

fi maximalistă în revoluție. Dar regimul, cu urcușurile și căderile sale, s-a modificat progresiv și programul revoluționar nu s-a temperat. Aceasta fiindcă imaginea pe care ideologia și-o face despre realitatea rusă este fosilizată, iar regimul este demonizat. Cum acesta reprezintă răul absolut, se pot utiliza împotriva sa mijloace asemănătoare celor pe care el le întrebuințează, dar al căror scop le inversează valoarea.

În raporturile lor reciproce, statul rus și intelighenția revoluționară formează un cuplu și tind să-și devină unul altuia dublu. Ea se va organiza sub forma unei poliții, după cum crede ea că e organizat statul, iar el, la rândul lui, va încerca să pună pe picioare o poliție pe modelul a ceea ce crede a fi partidul. Statul evoluează și intelighenția de asemenea, dar acolo unde intră în contact, ele sunt obligate, ca prin fatalitate, să-și prezinte unul celuilalt fața cea mai arhaică și, întrucât poartă greutatea visului, incapabilă de evoluție.

3. Dar funcția cea mai importantă a ideologiei este de a proteja identitatea intelighenției în raport cu societatea civilă. Intelighenția s-a separat de societatea civilă, dar aceasta tinde mereu s-o reabsoarbă. Nu există șomaj intelectual care să nu fie voluntar. Nu este adevărat că universitățile produc prea mulți studenți. Este o impresie curentă în epocă, dar falsă, căci dacă un student vrea să se aranjeze, el găsește fără efort o situație. Rapida expansiune economică provoacă până la Marele Război o penurie cronică de cadre industriale și comerciale, de ingineri, de profesori, de juriști. Un student poate îmbrățișa cariera de militant, fiind arestat, condamnat: la sfârșitul pedepsei toate carierele îi sunt deschise*. Nu i se cere nici măcar să devină reacționar: aceasta ar dăuna mai degrabă prestigiului său social. Ideologia împiedică această „recuperare”. Ea oferă intelighenției

* Nicolai Obrucev, redutabil conspirator în anii '60, a sfârșit ca general și șef de Stat Major. Cazul este tipic. A. ULAM, 1977, p. 71.

motive pentru a prefera modul său de viață particular, adesea aspru și ascetic, celor din societatea „exterioară”. Ea asimilează intrarea în viața normală cu o trădare, o josnicie, o dezonoare. Tânărul care vrea să treacă peste asta, să facă o căsătorie frumoasă, să moștenească, să intre într-un curs oarecare, riscă să îndure sarcasmele, disprețul, acuzațiile de carierism, arivism și îmburghezire.

În domeniul politic, această circumscriere a intelighenției prin raport cu societatea civilă este esențială. Într-adevăr, aflată în Vechiul regim în criză latentă, intelighenția și societatea civilă se găsesc împreună în opoziție. Amândouă vor, prin natură, dacă nu totdeauna în fapt, să pună capăt Vechiului regim. Amândouă sunt deci, într-un sens larg, „obiectiv” revoluționare. Dar societatea civilă vizează ceea ce au obținut societățile engleză, franceză sau germană în secolul al XIX-lea. Scopul său este limitat, dar el este concret și posedă garanții în realitate. Ea vrea să se realizeze potrivit liniei dezvoltării sale spontane, și liberalismul difuz este suficient pentru a exprima această voință. Intelighenția ideologică vizează instaurarea societății perfecte promise de doctrină, care nu are garanți nicăieri. Scopul său este abstract, dar nelimitat. Cum nu există măsură comună între finit și infinit, orice concesie care poate satisface societatea civilă și pe care intelighenția o va fi reclamat cu și mai multă energie va fi fără valoare de îndată ce va fi smulsă de la stat. Societatea este deci, în mod succesiv, aliată și trădătoare, aliată inevitabilă, pentru că intelighenția nu are mijloacele să obțină singură concesiunea, și trădătoare în mod necesar, pentru că, mulțumindu-se cu atât, ea nu urmează intelighenția în revendicarea pe care aceasta o avansează imediat și care în logica programului său maximalist slujește, în același timp, să facă cunoscut acest program și să demaște trădarea societății. Ideologia servește la controlul acestei duble mișcări, la definirea, în funcție de lupta politică, a alianțelor, apoi la întreținerea, în pofida eventualului succes, a nemulțumirii

sacre. Ea definește punctul și momentul în care intelighenția intră în contact și rupe contactul cu societatea.

Ideologia îndeplinește aceeași funcție de delimitare față de clasele cu care intelighenția întreține un raport *proiectiv*. Într-adevăr, ideologia, delimitând obiectiv intelighenția, o anulează subiectiv. În virtutea ideologiei, intelighenția nu acționează niciodată în numele său propriu, ci sub nume substituit. Ea reprezintă, se presupune, interesele superioare ale poporului, mai întâi ale țărănimii, apoi ale muncitorimii. Mai mult, ea stă în umbră în principiu și se consacră în întregime țărănimii și apoi proletariatului, în măsura în care aceste două grupuri sociale ocupă, în ideologie și în planul de reorganizare a societății pe care ea îl cuprinde, un rol eminent. Aceste clase sunt mai mult decât aliate, pentru că, potrivit ideologiei, inițiativa istorică le aparține și pentru că intelighenția este cea care, abdicând de la orice consistență, de la orice realitate ontologică, devine aliata lor. Intelighenția merge deci în întâmpinarea acestor clase, pentru a încerca să le detașeze de societatea civilă și să le convertească la ideologie. Acesta a fost obiectul mișcării „narodniciste” în anii '70, apoi a muncii obstinate și continue de pătrundere în rândul tinerei clase muncitoare ruse la sfârșitul Vechiului Regim. Cu toate acestea, oricare ar fi locul pe care aceste clase îl ocupă în concepțiile intelighenției, ele au în mod normal vocația de a se uni cu societatea civilă și au o tendință naturală de a urma destinul acesteia. Este aici o circumstanță dezagreabilă pentru intelighenție, care reușește cu greu să facă să coincidă imaginea țărănimii sau a proletariatului pe care i-o oferă ideologia și imaginea pe care i-o oferă realitatea. Ideologia o ajută să nu se supună voinței spontan exprimate de țărănime și de proletariat. Dacă țăranul și muncitorul nu acționează potrivit canoanelor ideologice, aceasta se datorează faptului că suferă influențe exterioare, ce pot fi atribuite restului societății civile și chiar statului.

Ne apropiem aici de paradoxul intelighenției. Atunci când conversiunea ideologică a claselor vizate a obținut unele

rezultate, intelighenția dispăre în propriii săi ochi: ideologia este confirmată prin această conversiune, căci în ideologie nu există loc pentru intelighenția ca atare. Mai mult, pătrunzând la rîndul lor în ideologie — și în consecință în intelighenție — muncitorul și țăranul suferă același proces de desocializare pe care-l suferise mai înainte camaradul lor student. El intră în republica egalitară a ideilor. Aceasta îi conferă o apartenență de clasă, de natură ideologică, dar care întîmplător coincide cu apartenența sa naturală. În timp ce părăsește în fapt clasa muncitoare, el conștientizează totodată natura sa „proletară” căreia îi este ideologicește integrat membrul intelighenției. Dar există momente în care conversiunea eșuează și în care intelighenția se găsește redusă la propriile sale efective. Ea nu mai este decât gardianul nesupus al ideologiei. Ea nu devine mai conștientă de ea însăși, sau cel mult ca formă separată în așteptarea unui trup, adică a țărănimii sau a proletariatului. Aceste categorii sunt în acest timp privite ca *prima materia*, materie brută în așteptarea unei forme pe care intelighenția le-o rezervă pentru a le-o conferi. Din acest punct de vedere, intelighenția nu mai oferă nimic palpabil, nici o realitate socială: ea este pură ideologie.

Dar, din punct de vedere al societății civile, ea există ca un nucleu *tipic* socialmente recognoscibil. Ea este o parte desprinsă de societatea civilă, căreia ideologia îi asigură coerența internă, care se separă de stat prin lupta politică pe care și-o impune, se separă de societate prin scopurile ultime pe care și le propune și se aliniază de ambele părți prin vocația excluderii voluntare și a recluderii permanente.

Existența intelighenției complică sarcina societății civile în Rusia. În Anglia secolului al XVII-lea exista într-adevăr o aripă extremistă a societății civile care și-a jucat cartea și a pierdut-o în timpul revoluției, dar aceasta nu era o in-

telighenție. Ea nu-și datora existența statului și nu fusese educată de el. Ea nu se impunea restului societății civile. Ea nu gândea în chip ideologic, ci religios. Nu era deci închi-să în ea însăși și ținea prin multiple legături de restul so-cietății civile, față de care tranzițiile erau constante. În fapt, ea n-a încetat niciodată să facă parte din aceasta. În Fran-ța Revoluției, aripa iacobină prezintă aproximativ aceleași caracteristici. Cu siguranță, entuziasmul său este mai pu-țin religios decât rațional și e deja preideologic. Dar el nu posedă încă o coerență intelectuală atât de puternică încât să împiedice trecerea spre societatea civilă și spre diferite re-cuperări. Iacobinii cei mai teroriști nu se sustrăseseră de la a trata cu ea și pentru a dobândi bunuri și a-și spolia duș-manii. Odată ajunși proprietari, și idealurile lor nu le inter-ziceau să devină, ei intrau, cu drepturi depline, în societatea civilă și deveneau interesați în conservarea sa. Înainte să fi încheiat distrugerea societății civile, iacobinii au fost dis-truși de aceia dintre ei care intraseră în rândurile ei sau as-piraseră să intre în rândurile ei. Proto-intelighenția și-a pierdut puterea și și-a pierdut în curând autonomia. Se vede într-a-devăr că ea avusese câteva ocazii de a se reforma în Parisul *Mizerabililor* sau în cel al lui Jules Vallès. Democrația i-a desăvârșit dizolvarea. Cuvântul „intelectual“ care nu cores-punde exact celui rus *intelighent* a fost forjat în cursul afa-cerii Dreyfus. Dar „partidul intelectual“ n-a fost niciodată hegemonic, cel puțin până în perioada Frontului Popular. De altfel, disidența intelectuală a democrației franceze era atunci divizată între extremismul de stânga și cel de dreap-ta. Până la cel de-al Doilea Război Mondial, cultura france-ză a fost esențialmente literară și artistică. Ea nu era ideologică.

Se poate fără îndoială vorbi, cu privire la mediul hege-lian de stânga și marxizant, de o intelighenție germană. Dar și aici legăturile sale cu statul sunt mai destins decât în Ru-sia (căci universitățile germane se bucură de o adevărată au-tonomie), iar legăturile sale cu societatea civilă, mult mai

strânse. La fel ca Rusia, Germania a cunoscut în 1848 un început de revoluție care s-a sfârșit brusc. Acest eveniment s-a produs în sânul unei societăți mai moderne, pe care Napoleon o eliberase în parte de Vechiul Regim. Naționalismul triumfător care, din tot ce rămăsese din intelighenția, prelua bucuros aspectele ideologice, tindea el însuși să o suzeze cu societatea civilă și statul. Trecând de era romantică, cultura germană a neglijat întru câțva artele, dar și ideologia: ea a fost științifică și erudită. Destinul marxismului marchează încă mai bine diferența. El a reușit, mult mai devreme și mai complet decât în Rusia, să se implanteze în clasa muncitoare. Dar aceasta nu a făcut-o pentru a o ridica împotriva societății civile, ci dimpotrivă, pentru a o face să intre în ea. Social-democrația se constituia în aripa stângă a democrației germane ca parte integrantă a unei societăți civile largite. Ea încerca să preia conducerea ei și nu să o distrugă.

Printre numeroșii factori care au permis în Franța și în Germania absorbția intelighenției în societatea civilă — dacă ele fuseseră vreodată separate —, unul trebuie să fie pus pe primul plan: nici în Germania, nici în Franța nu s-a putut stabili o ideologie atât de simplă, completă, fortificată, organizată ca ideologia rusă. Mediul cultural, mai întins, mai înfloritor, mai divers, n-o admitea și era capabil s-o combată și s-o elimine, în Germania a trebuit să se aștepte prăbușirea echilibrului bismarckian și revoluția rusă ca să renască o intelighenție care, când se alimenta de la sursa sovietică a ideologiei, când secreta contracurent mai mult sau mai puțin izomorfe, cu sensuri inversate. În Franța a trebuit să se aștepte cel de-al Doilea Război Mondial. Dezvoltarea mondială a intelighenției în epoca contemporană este o problemă complexă. În unele cazuri (în America Latină, în Africa...) ne putem servi, mi se pare, de o schemă analogă celei care se aplică în cazul Rusiei. În alte locuri, trebuie avute în vedere fapte noi, ca generalizarea grăbită a învățământului secundar și superior, masificarea lumii șco-

lare, universitare, jurnalistice etc. Dar, în toate cazurile, modelul ideologic adoptat, reprodus aproape fără schimbare, este cel pe care Rusia îl pusese la punct în secolul al XIX-lea și îl propusese lumii în 1917. El trecuse probele. Peste tot, ideologia, și mai precis această ideologie, e cea care decupează și pune de-o parte un segment al societății. Ideologia nu este produsul intelighenției. Mai degrabă ea este cea care o produce.

Societatea civilă din Rusia suferea, în comparație cu statul, de o slăbiciune congenitală. El o generase. Cu toate acestea, de realizarea proiectelor de dezvoltare ale statului birocratic, inclusiv educația publică, ea profita în primul rând. Când a fost înlăturată ipoteca iobăgiei, ea s-a dezvoltat rapid, urmând aceleași linii ca și societățile civile din Europa Occidentală. Ca și acestea, ea reclama o participare crescută la treburile statului, și, în timp, o lichidare a Vechiului regim. În această luptă politică, ea era concurată de intelighenție, ale cărei scopuri le cunoștea, știind că erau incompatibile cu ale sale. Era deci obligată să lupte pe două fronturi. Dacă din când în când accepta să cadă la învoială cu intelighenția, alteori se apăra contra ei, căutând protecția sau acceptând conducerea statului. Era o consecință a minicrizei politice a anilor '60. În timp ce în Franța elementele radicale se relevaseră pe măsură ce se dezvolta procesul revoluționar, în Rusia ele s-au reunit și sudat într-un ansamblu, înainte ca procesul să înceapă. În Franța, Vechiul Regim nu putea să fie răsturnat decât în momentul în care societatea civilă convocase, pentru sporirea forțelor, clasele populare, populația țărănească și mulțimea urbană, aliați periculoși fără îndoială, dar naturali. În Rusia, apelul la aceleași clase se dovedește mai periculos, deoarece ele sunt pregătite mult mai înainte de începutul procesului revoluționar, organizate poate de intelighenție și îndreptate de ea, atât contra societății civile, cât și contra statului.

Această situație triumfiară (stat, societate civilă, inteligenție) nu s-a dezlegat niciodată. Fiecare din cei trei parteneri era slăbit prin coaliția posibilă a celorlalți doi, dar, în același timp, întărit prin latentă lor divizare. Acest triumf se bazează pe masa subiecților pasivi. Regimul vrea să lărgască societatea civilă încorporându-i o parte din această masă și acesta e și scopul societății civile. Dar inteligenția vrea să-și anexeze această masă și să se folosească de ea.

Putem să marcăm câteva jaloane ale acestei îndelungate lupte.

1. Din 1863 până către 1874, inteligenția, încă în leagăn, vegetează în obscuritate și nevroză. Statul și societatea civilă trăiesc în destul de bună înțelegere, în avantajul lor reciproc. Evantaiul pozițiilor politice public admise, cu o situație stabilă este destul de larg, mergând de la conservatorismul strict la liberalismul destul de avansat. Sfârșitul domniei lui Alexandru al II-lea cunoaște, cu toate acestea, o creștere a nerăbdării aripilor stângi liberale, care se lasă puțin sedusă de manifestările cavalierești ale inteligenției narodnice sau care intenționează să utilizeze actele teroriste ale acestora ca un mijloc de presiune asupra guvernului în vederea obținerii de la acesta a unei concesiuni constituționale majore.

2. Asasinarea lui Alexandru al II-lea în 1881 împinge inteligenția în tenebrele exterioare și reduce la tăcere o societate civilă compromisă. Are loc o ultimă strălucire a Vechiului Regim rus. Dar, în măsura în care rămânea fidelă spiritului modernizator petrovian și în care putea să-și realizeze fără opreliști planurile de dezvoltare, societatea civilă s-a dezvoltat într-un ritm fără precedent. Instrucția publică a început să capete caracter de masă, fără totuși ca inteligenția să profite de acest lucru, nefiind în măsură să-i ideolo-

gizeze, în mod sistematic, pe studenți. Aceștia urmau deci cariere normale.

3. Începuturile domniei lui Nicolae al II-lea (1894–1905), dată fiind decompresarea care a urmat morții tatălui său, pune în lumină starea relațiilor dintre intelighenție și societatea civilă. Prima pare să fie în derută totală. Se bucurase multă vreme de un gen de monopol cultural, fusese în măsură să exercite o intimidare în domeniul literar, filozofic, artistic. Constituise o a doua cenzură, mult mai eficace și mai jenantă, pentru cei care nu-i împărtășeau valorile, decât cenzura guvernamentală. Societatea civilă își recucerește autonomia culturală. Poezia, filozofia, pictura se emancipează, își regăsesc statutul dinainte de 1860, adică dinainte de nașterea intelighenției. Ele scapă de terorismul său. Ceva mai mult, intelighenția e contestată în miezul ei, în ceea ce o cimentează, ideologia. Acesta era, într-adevăr, sensul crizei revizioniste a marxismului. Totuși înfrângerea nu a fost totală. Intelighenția a găsit în sânul său oameni capabili să salveze ideologia, apoi valorile sale, în fine, identitatea sa. Din acest moment, Rusia a trăit într-un regim de dublă cultură. Cultura societății civile era completă. Ea își avea baza (să spunem tehnicienii non-ideologici) și vârfurile aristocratice în poezii și filozofii epocii de argint. Ea își avea tradiția națională simbolizată de Pușkin, referințele sale străine. Cultura intelighenției, structurată în jurul ideologiei, își avea și ea baza ei (intelectualii proletaroizi) și vârfurile sale, „teoreticienii” ideologiei. Ea avea tradiția ei națională care pleca de la Belinski, și referințele sale străine centrate pe cultura social-democrației germane. Cultura intelighenției și cultura societății civile se disprețuiesc reciproc. Ideologia nu recunoaște dreptul la existență pentru ceea ce este în afara ei sau împotriva ei. În mediul rafinat de la Moscova sau Petersburg nu se poate imagina că Cernîșevski, Plehanov sau Lenin au vreo existență culturală. Fiecare din cele două culturi este

în expansiune rapidă și crede că timpul lucrează pentru ea și împotriva celeilalte. Pentru gânditorii epocii de argint, tradiția narodnic-marxistă este un arhaism pe care progresul general al țării îl va elimina puțin câte puțin. Dar cultura intelighenției, ușor de asimilat cum este prin definiție ideologia, profită de învățământul de masă. Ea poate deveni atrăgătoare în caz de criză politică.

4. Aceasta izbucnește în 1905 și pare să urmeze un scenariu revoluționar de tip franco-englez. Diferitele grupuri sociale se pun în mișcare unul după altul și pornesc asaltul împotriva vechii monarhii. După cum se știe, revoluția s-a sfârșit repede. Până la război, cei trei protagoniști s-au instalat pe poziția lor și au urmat o evoluție distinctă.

Statul, după ce a cedat, reușește să se restabilească și să oprească procesul revoluționar. Dar n-a reușit să reia controlul asupra Rusiei în ansamblul său, control ce-i aparținuse sub Alexandru al III-lea. Reforma lui Stolîpin a fost ultima ocazie de a devansa societatea civilă printr-o inițiativă din care ea trebuia să profite — ca și el însuși —, dar de care ea nu era capabilă încă. Pentru ultima dată, statul s-a justificat în spiritul despotismului luminat, substituind acțiunea sa inacțiunii pasive a societății civile. Apoi a intrat în declin. El a fost capabil să jeneze, să frâneze, să împiedice. Nu a mai fost capabil să inoveze, încă mai puțin să ia conducerea unui proiect nou de societate, așa cum păruse să o facă statul lui Bismarck. Personalul său a devenit din ce în ce mai mediocru. Mai rău, a devenit permeabil față de idei, de ideile emaneate de sectele cele mai marginale ale sub-intelighenției: Rasputin, Centuriile negre.

Societatea civilă este în plină dezvoltare. Ea ocupă tot terenul lăsat prin retragerea statului. Ea cunoaște o sporire numerică apreciabilă. A fost capabilă să construiască un aparat politic la scară națională, pluralist, cum se și cuvine, și exprimând toate nuanțele liberalismului, de la un radicalism destul

de viguros, până la conservatorismul cel mai prudent. În domeniul economic, societatea civilă ia inițiativa și se dispensează de tutela statului. Ajunge să-și atașeze o fracțiune importantă a țărănimii, țărănimea proprietară și cea cooperativă. Nu face eforturi mari pentru a-și apropia elita muncitorească, nici pentru a o organiza.

Pentru a face să intre în societatea civilă imensa țărănime săracă, incultă și masele proletarizate care se acumulasera în orașe trebuia timp. Trebuia, de asemenea, să fie în măsură să reducă nucleul concurent, intelighenția, care se străduia, în același moment, să organizeze aceleași clase, dar în scopuri care îi erau proprii.

Ea nu a reușit aceasta.

Iată pentru ce, în acești ani, atenția se îndreaptă asupra intelighenției ce redevine, ca atare, un obiect de studiu și de dezbateră. Ivanov-Razumnik, pentru a lua exemplul tipic, i-a conturat un tablou conform legendei sale: intelighenția era conștiința Rusiei. Conștiința în sensul hegelian, ca parte a corpului social capabilă să gândească realul și să se gândească pe sine. Conștiința morală, de vreme ce, făcând aceasta, lupta pentru bine și împotriva unei in justiții de fond. Istoria intelighenției se confundă cu istoria „gândirii sociale”³.

Mai interesante sunt două tentative de a aborda intelighenția ca o formațiune socială de drept comun, redusă la condiția comună a unei clase sociale printre altele.

Mahaiski trecuse prin naționalismul polonez, apoi prin marxismul ortodox, înainte de a ajunge, între 1903 și 1908, la doctrine personale. În *Muncitorul intelectual* (1905), el susținea că știința era un mijloc de producție și că, în consecință, intelighenția era o clasă exploatatoare. Această nouă clasă și-a croit un loc aliniindu-se cu celelalte categorii muncitorești, aservindu-le față de capitalul său propriu care este cunoașterea, utilizându-le ca o masă de manevră pentru a-și atinge scopurile. Social-democrația este ideologia de clasă

a intelighenției. Noțiunea de „societate fără clase“ este opiumul clasei muncitoare înșelate. În fapt, noua clasă vizează acapararea de către stat a clasei muncitoare, stabilirea unui sistem ierarhic în profitul său, confiscarea celei mai bune poziții. La prima vedere, Mahaiski pare să adopte punctul de vedere cinic și realist al unui discipol al lui Pareto sau să exprime o legitimă moțiune de neîncredere față de militanții partidului social-democrat care transpuseseră asupra clasei muncitoare metodele de manipulare pe care înaintașii lor narodnici le încercaseră asupra țăranimii. Astfel, *Mahaevșcina* ar fi putut să fie reacția de apărare a unui sindicalism muncitoresc autonom, rezistând la penetrația revoluționară. Ar fi fost normal ca ea să se exprime în termeni marxiști: intelighenția se prezintă ca o clasă parazită care își apropiază plus-valoarea.

De fapt, există câteva aspecte anarho-sindicaliste la Mahaiski. Dar ele se hrănesc dintr-un bakuninism inveterat. El vrea să răspundă „conspirației“ intelighenției printr-o conspirație a militanților clasei muncitoare, a suprarevoluționarilor, mascați în spatele revoluționarilor — până într-atât încât remediul său seamănă prea mult cu răul pe care vrea să-l denunțe. Mai curând decât un muncitor furios, Mahaiski este un intelectual care își descoperă propria demagogie și ar dori să se vindece ridicând-o la pătrat. Din ideile sale se vor hrăni bolșevicii atinși de scrupule care, după exemplul său, vor ridica negarea proiectivă de sine la o putere mai mare decât tovarășii lor⁴.

În celebra culegere *Vehi** (*Jaloanele*) se regăsesc câțiva disidenți ai intelighenției care, în momentul intrării în societatea civilă, privesc în urmă. „Mie mi-a revenit sarcina de a exprima opinia că revoluția rusă a fost opera intelighen-

* „VEHI“ — culegere de articole despre intelectualitatea rusă exprimând esența cadetismului (Partidul cadeților — *n.t.*).

ției, scrie Bulgakov. Conducerea sa spirituală aparținea intelighenției noastre, concepției sale despre lume, obiceiurilor, gusturilor, cutumelor sale sociale. Aceasta, *intelighenții*, desigur, nu o recunosc și fiecare, potrivit catehismului său, va desemna cutare sau cutare clasă socială ca unic motor al revoluției.⁵

Desigur, adaugă el, aceste grupuri sociale, țărănimea, proletariatul ar fi putut să se pună în mișcare din proprie inițiativă, dar intelighenția le-a furnizat „bagajul ideologic, armamentul spiritual, și totodată combatanții de avangardă, teroriștii înarmați, agitatorii, propagandiștii. Ea a dat formă spirituală aspirațiilor instinctive ale maselor, le-a înflăcărat cu entuziasmul său, a fost sistemul nervos și creierul corpului gigantic al revoluției. În acest sens, revoluția este copilul spiritual al intelighenției și, în consecință, istoria sa se confundă cu soarta istorică a intelighenției“. În *Vehi*, Berdiaev, Gherșenzon, Struve, Frank o disecă, o critică, o deplorează. Izgoev schițează o anchetă sociologică asupra tineretului studențesc. *Vehi* a fost într-adevăr un jalon între vechile intuiții literare ale lui Dostoievski și Turgheniev și recente lucrări ale școlii istorice americane care au dus la o sociologie completă a mediului.*

Cu toate acestea, în momentul în care începea să fie sesizată ca obiect de studiu, în momentul în care era somată să fie conștientă de ea însăși, intelighenția era fără îndoială pe cale de a se metamorfoza și de a dispărea.

Și aceasta, în două moduri.

Pe de o parte, ea se integrează în societatea civilă. Există o creștere foarte rapidă a numărului de studenți, care se

* Cf. culegerea editată de R. PIPES, 1961 cu articolul esențial al lui M. MALIA, *What is the intelligentsia*, articolele semnate de Pipes, Shapiro, Labedz etc. cf. de asemenea M. RAEFF, 1966 și M. CONFINO, 1972.

acelerează începând cu 1910 (70 000 în 1913), dar nu se poate vorbi cu adevărat de o inflație. Într-o lume economică aflată în plină dezvoltare, într-o societate care se modernizează și în care terțiarul începe să crească într-un mod ce depășește proporționalitatea, există loc pentru toată lumea. Intelighenția integrată, cea a profesiunilor libere — avocați, profesori, ingineri — se specializează cu elan în politică, așa cum se petrec lucrurile în democrațiile occidentale, dar se specializează în politica dusă de *Cadeți*, adică în politica liberală. Există, bineînțeles, o minoritate de studenți purtători de bombe și mânători de revolvere care reînvie spectrul anilor '70; în fapt, ei nu mai reprezintă mediul studențesc ca atare, ca mediu omogen-nucleu al intelighenției. Studenții, deveniți ofițeri sau elevi-ofițeri în timpul războiului, vor fi ultimii opozanți ai bolșevicilor.

Nimic nu indică mai bine această integrare decât glisarea semantică a cuvântului intelighenției. El își pierde conotația ideologică și se îmbogățește cu conotații sociologice. El desemnează un grup socioprofesional, la limită cel al gușlerelor albe. Intelighenția regăsește, *mutatis mutandis*, funcția pe care i-o destinase statul iluminist atunci când o generase la începutul secolului al XIX-lea, funcția de grup specializat în anumite sarcini, dar neimplicând în nici un fel contestația.

Diferența este că acest grup nu înlocuiește și nici nu dublează societatea civilă, dar este acum generat de aceasta, în procesul general al diviziunii muncii.

Pe de altă parte, ea se integrează partidelor revoluționare.

În cadrul intelighenției trebuie distinse nucleul ideologic și segmentul de graniță. Intelighenția nu este un partid politic. Doar nucleul se organizează în partid. Dar el are nevoie de un segment de graniță, care este sub influența, dacă nu sub dominația sa, permițându-i să influențeze societatea „exterioară”. Nucleul are față de valorile umanitare ale intelighenției o raportare instrumentală. Dar segmentul crede în mod sincer în ele, și chiar trebuie să creadă pentru a avea

influența pe care nucleul dorește s-o aibă. Nucleul se integrează spontan în partidul revoluționar. Dar după luarea puterii, pătura va trebui să fie distrusă.

Din punct de vedere sociologic, partidele revoluționare s-au ivit din intelighenția, dar de multă vreme ele au recrutat din clasele pe care încercau să le câștige numeroși țărani și muncitori, ca și numeroși declasați și marginali. Ideologia își îndeplinește activitatea de desocializare și de omogenizare. Intelighenția pierde aici contururile sale din anii '60. Instituționalizarea partidelor este destul de puternică pentru a le șterge complet. Acest proces se realizează cu atât mai bine, cu cât partidul este mai revoluționar și cu cât ideologia sa este mai desăvârșită. Partidul socialist-revoluționar, partid de mase slab centralizat, a cărui doctrină este vagă, se înrudește prin aripa sa dreaptă cu lumea liberală. Același lucru se întâmplă cu partidul menșevic prins de logica pozițiilor sale de tipul social-democrației germane și tentat în mod continuu de revizionism. Dar, în partidul bolșevic, ideologia îl înconjoară pe militant cu un zid de apărare, la adăpostul căruia el este purificat, curățat și renaște ca *om nou*, ființă aparte, fără tată, fără mamă. Deși conducătorii aparțin, prin educația și familia lor, intelighenției, ei nu resimt față de ea nici o solidaritate. Dimpotrivă, Lenin nutrește o ură tenace contra intelighenției, după cum vechea intelighenție nutrea dușmănie contra societății civile, pentru că ele deveniseră identice și susceptibile, în consecință, de aceeași trădare.

La punctul de contact dintre Vechiul Regim și Revoluție, se poate spune că intelighenția este pe cale să dispară prin jocul celor două mecanisme, fără raport unul cu celălalt. Fie că membrii săi, prin dezertări, înfrâng cercul fermecat al ideologiei și, înrădăcinându-se, își găsesc ființa socială reală. Fie că, în interiorul cercului, ideologia își împlinește opera de disoluție a caracterizărilor sociale privind

originea, inclusiv cele ale intelighenției, pentru a-i înzestra cu o identitate nouă, care nu exista decât în și prin ideologie.

După cum se vede, intelighenția nu poate, prin natura ei, să fie un tip social permanent, și asupra acestui punct Lenin avea dreptate. Ea este, în Rusia, un moment tranzitoriu al unui proces care se anunță prin precondiții istorice, care se cristalizează prin ideologie și care este dizolvat în cele din urmă prin aceeași ideologie. Ideologia o creează și ideologia o distruge.

CAPITOLUL VII

Omul nou

Cernîșevski și Dobroliubov resimțeau ură și dispreț pentru generația romantică.* Ei îi reproșau narcisismul, cedarea în fața stărilor sufletești. În plânsetul melodios al eroilor literari ai „anilor '40“, sfâșiați între idealul inaccesibil al acțiunii și trândăvia de fapt, ei vedeau lașitate pură. Discerneau în gustul pentru complexitate psihologică și socială un alibi pentru a nu face nimic. Ceea ce înaintașii lor numeau dialectică, ei numeau vorbărie și flecăreală. „Părinții“ erau bogați, dar progresești; cultivați, dar revoluționari: „copiii“ vedeau în bogăție și cultură, de care erau privați, un lux inutil, o contradicție cu progresismul consecvent, un obstacol în calea revoluției.

Pentru a învinge frământarea și sfâșierea sufletului, noua generație întreprinde o „simplificare“. Cernîșevski și-a dezvoltat concepțiile într-o disertație de „filozofie practică“, rezumând, în chip satisfăcător, ideile acceptate în anii '60¹. El s-a apucat să corecteze o cărțuie a lui P.L. Lavrov care trata probleme morale și care se sprijinea pe un pozitivism moralizant. Lavrov, destul de informat asupra curentelor de gândire occidentale, privea spre Jules Simon, Proudhon, Mill, Schopenhauer. Cernîșevski îl trimite cu brutalitate la „știință“, adică la scientismul german contemporan.

* În vasta literatură asupra lui Cernîșevski consider o capodoperă portretul pe care i-l face V. NABOKOV în cap. IV din *Le don*. V. NABOKOV, 1967, pp. 238–332.

Știința, așa cum o înțelege el, demonstrează în mod apodictic. Ea satisface din plin nevoia de certitudine, nu numai în ordine naturală, ci și în ordine morală și metafizică. Nu există, într-adevăr, hiatus între aceste diferite ordini, căci omul aparține în întregime ordinii materiale. „Filozofia vede în om ceea ce vede și medicina, fiziologia, chimia.”² Dacă omul ar avea, în afara naturii sale materiale, o altă natură, ea nu ar întârzia să se manifeste. Or, ea nu se manifestă nici-cum. „Această dovadă, insistă el, nu e susceptibilă de nici o îndoială.” Omul mănâncă și gândește: nu există mai mult mister în acest fapt decât în acesta: „Copacul crește și arde.”³ Materialismul (el spune *monismul* din cauza cenzurii) a fost întrezărit dintotdeauna de oamenii de geniu. „Dar abia în ultimele decenii cunoștințele noastre au atins proporțiile necesare pentru a demonstra pe cale științifică temeinicia acestei explicații.”⁴ Noi suntem în secolul unor Copernic ai chimiei și fiziologiei. Scepticismul nu mai are valoarea și nici credulitatea, ce traduc o cunoaștere insuficientă a ideilor elaborate de știința actuală. Ceea ce avansează ea este de acum înainte tot atât de cert ca și: „rotația pământului în jurul soarelui, ca și legea gravitației, ca și acțiunea afinității chimice”⁵. Lucruri verificate, dovedite, demonstrate. „Omului care le-a acceptat o dată nu-i mai rămâne nici o cale de întoarcere.”⁶ În demersul oamenilor tineri ai acestui timp nu există o cercetare a adevărului, nici o căutare a înțelepciunii. Ele sunt date gata făcute, evidente prin sine. „Principală caracteristică a concepțiilor filozofice de azi constă în temeinicia lor neîndoielnică, temeinicie care exclude orice fel de nestatornicie a convingerilor.”⁷ Se înțelege atunci tonul tranșant, disprețuitor pentru adversar sau pentru cel care ezită. Căutarea sa nu este considerată drept merit, ci drept lașitate, stupiditate sau rea-voință. Certitudinea ideologică este un bloc. Propozițiile sale se impun prin ele însele. Un lucru nu poate fi în același timp văzut și crezut. Credința religioasă are drept obiect invizibilul. Însă ideologia are drept obiect lu-

crurile vizibile, palpabile, care se oferă simțurilor. A le refuza este nebunie sau viciu, căci ele nu sunt o chestiune de credință, ci de fapt. Un personaj al romanului lui Cernîșevski *Ce-i de făcut?* îl întâlnește pe eroul ideologic Rahmetov. „Am discutat vreo jumătate de oră, n-are importanță despre ce anume: este de ajuns să notez că el zicea: « Așa trebuie » și eu ziceam « Nu », el zicea: « Este datoria dumitale », iar eu îi răspundeam « Cătuși de puțin ». După vreo jumătate de ceas, îmi zise: « Văd că este zadarnic să mai continuăm. Mă rog, dumneata ești convins sau nu că sunt un om care merită o încredere deplină? » « Da, așa mi s-a spus și acum constat și eu că este așa. » « Și totuși rămâi la părerea dumitale? » « Da, rămân. » « Dar știi ce rezultă din aceasta? Rezultă că dumneata ești sau un mincinos sau un om de nimic! »“ „Vorbea, adaugă autorul, pe un ton grav, fără nici un resentiment personal, de parcă ar fi fost un istoric care judecă la rece, nu pentru a jigni, ci în numele adevărului.“⁸

Ne aflăm aici la rădăcina injuriei ideologice, a „renegatului“ Kautsky, a „hitleristului“ Troțki. Ea rezultă din exasperarea ideologului în fața celui care nu recunoaște ceea ce pentru el este o evidență manifestă. Ideologia nu este un consimțământ comportând un risc și fondat pe autoritatea recunoscută a celui alt. Este o constatare verificată prin experiența personală. Ea nu este o credință. Este un pseudo-empirism.

În certitudinea științifică, Cernîșevski vede garantul acțiunii: „Când va veni vremea în care reprezentanții elementelor ce năzuiesc acum spre o prefacere a vieții Europei apusene vor rămâne neclintiți în concepțiile lor filozofice, aceasta va fi o dovadă a victoriei apropiate a principiilor noi în viața socială a Europei apusene.“⁹

Știința conține o antropologie, o psihologie, o morală. Nu există liber arbitru: „Toate fenomenele din domeniul moralei decurg unul din altul și din împrejurări exterioare, după legea cauzalității.“ Dorința este o „impresie subiectivă“. Voința este „o verigă în șirul fenomenelor și faptelor

unite prin legătura cauzală".¹⁰ Omul este deci lipsit de responsabilitate de vreme ce este acționat, fie din exterior prin circumstanțe materiale, fie din interior prin echilibrul său pasional, care îl împing spontan către ceea ce este agreabil și îl deturneză de la ceea ce este dezagreabil.¹¹

Omul este egoist. Dacă se consideră cu atenție un act sau un sentiment care pare dezinteresat, se vede că se bazează pe un gând de interes, de plăcere, de avantaj, în concluzie de egoism. Cernîșevski dă acest exemplu: Empedocle s-a aruncat în craterul vulcanului, dar pentru a face o descoperire științifică. Newton a rămas cast, dar pentru a-și consacra tot timpul cercetării științifice. „Același lucru trebuie spus și despre oamenii politici.”¹² Ce este deci binele? Este utilul. Cum se stabilește ierarhia acțiunilor bune? „Nimic mai ușor”: interesul întregii omeniri se află mai presus de avantajele unei singure națiuni, interesul întregii națiuni stă mai presus de avantajele unei singure pătri, interesul unei pătri numeroase — mai presus de avantajele uneia mai puțin numeroase. „Această gradare este în afară de orice îndoială, ea constituie doar aplicarea la problemele sociale a axiomelor geometrice.”¹³ Aceasta este morala științifică. Este simplă și completă. Ea oferă „un răspuns teoretic la aproape toate problemele importante pentru viață”¹⁴. În esență, omul este capabil s-o urmeze, căci el efectuează calculul elementar a ce e mai mult sau mai puțin util. „Gândirea constă în a alege, din diferite combinații de senzații și reprezentări produse de imaginație cu ajutorul memoriei, pe acelea care corespund la un moment dat trebuințelor organismului care gândește, ea constă în alegerea mijloacelor de acțiune, în alegerea reprezentărilor cu ajutorul cărora s-ar putea ajunge la un anumit rezultat.”¹⁵

Și totuși, omul acționează rău. El nu-și urmează interesul. Masele țărănești nu se ridică în Rusia pentru a lua pământurile, pentru a se asocia în *artel* și în *mir*, pentru a aplica programul narodnicist. Ele nu-și văd interesul. Nu au primit

educația potrivită. Dimpotrivă, au fost pervertite de condițiile exterioare, ororile familiale și sociale ale Rusiei tradiționale. *Ce-i de făcut?*

Este titlul romanului pe care Cernîșevski l-a scris în închisoare și care a servit drept manual pentru o viață perfectă pentru trei generații de revoluționari. Este un roman al educației. O tânără fată, Vera, crescută într-o familie ticăloasă, se emancipează la întâlnirea cu un student „evoluat”. O prostituată se transformă sub oblăduirea unui alt student încă mai evoluat. Vera trece de la primul la cel de-al doilea în cadrul cursului său de evoluție. Toți au ochii fixați pe un tânăr, care exemplifică prin el însuși evoluția dusă până la capăt: Rahmetov este *eroul pozitiv* ideal.

Cernîșevski construiește un model românesc al antropologiei sale științifice. Pentru că nu poate s-o aplice în realitate, dat fiind că este închis, el o aplică, dacă se poate spune așa, în ficțiune. Cealaltă realitate se construiește în „imagini pregătite de imaginație”, fără să interfereze cu realitatea adevărată. Așa se face că totul se petrece conform teoriei.

Există o stare a lumii absolut satisfăcătoare. Știința dovedește că ea este coerentă, dezirabilă și posibilă. Gândirea luminată și ghidată de descoperirile științifice concepe lumea în toate detaliile, cu un nivel absolut de certitudine. Această lume nu este o utopie de vreme ce corespunde spontaneității celei mai elementare a existenței umane, orientată după simpla regulă a plăcerii și interesului. Ea nu pretinde virtutea, nici acțiunea asupra sinelui, ci numai o fidelitate față de natura sa, față de impulsurile sale, față de interesele sale bine înțelese. Pentru omul deșteptat de către știință, această lume există ca o viziune precisă, ca un plan pe care l-ar avea sub ochi.

Dar aceeași știință care îi prezintă cetatea perfectă îi arată obstacolele istorice care se opun emergenței sale în lume. Lupta dintre cele două cetăți este mult mai mult decât o dramă

morală. Este o dramă ontologică, în care ceea ce nu are dreptul de a exista (pentru că e nerațional, neconform planului, regulii interesului) împiedică să existe ceea ce are vocația de a exista. Populația Rusiei se repartizează potrivit treptelor cunoașterii și potrivit treptelor rezistenței la același proces al cunoașterii. Astfel, eroii din *Ce-i de făcut?* se dispun ca treptele unei scări a perfecțiunii, pe care eroina, Vera, le urcă una câte una.

Frontiera între cele două cetăți trece prin inima fiecăruia. Omul poartă semnele și urmele proastei sale educații. El nu este apt imediat să trăiască regula simplă a calculului rațional, el nu este pregătit pentru viața fericită. Studentul Kirsanov a luat tocmai penibila decizie de a o lăsa pe Vera să-l părăsească pentru Lopuhov. Lupta a fost dură, dar el este plin de satisfacție interioară. Căci trebuie să lupți împotriva ta însuși pentru a accede la fericire. Întins pe divanul său, Kirsanov meditează: „Fii cinstit, adică chibzuit, ca să nu-ți greșești socotelile. Mai ales, ține minte totalul și nu uita că-i mai mare decât oricare parte a lui, că, vasăzică, firea ta de om înseamnă pentru tine mai mult decât oricare năzuință a ta luată în parte [...] O singură regulă, atât de puțin complicată, și iată tot rezultatul științei, tot codul vieții fericite. Da, fericiți sunt cei care sunt în stare să priceapă această regulă simplă. Și în această privință sunt destul de fericit. Bineînțeles o datorez mai mult educației decât firii mele [...] treptat aceasta va deveni o regulă obișnuită tuturor, pe care le-o va impune întreaga lor educație, întreg mediul în care vor trăi. Da, viața întregii lumi va deveni mai ușoară, așa cum este a mea acum.”¹⁶

Două sarcini se prezintă înaintea omului nou: a se reeduca și a reeduca societatea în spiritul noii științe.

Cernîșevski a făcut portretul în mărime naturală al eroului perfect, care a îndeplinit prima din aceste sarcini: Rahmetov. Rahmetov a fost „sfântul”, modelul existențial al lui Plehanov, al lui Lenin, al bolșevicilor. Merită osteneala să-l

analizăm de aproape. Cernîșevski voia astfel. Romanul său poartă în subtitlu: „Schiță despre oamenii noi“. Capitolul XXIX, *Un om deosebit*, reprezintă nucleul mesajului.

Rahmetov este descendentul unei familii bogate de proprietari. El este de origine tătărească. În literatura rusă, această reprezintă adesea semnul unui caracter energic, voluntar, dur, străin de bonomia nonșalantă a rușilor. Este, de asemenea, semnul unei bizarerii fundamentale în raport cu poporul, al unei vocații a singularului. La 15 ani el se separă de familia sa în urma unui conflict cu alură „oedipiană“. Tată brutal, mamă delicată; el se îndrăgostește de o concubină a tatălui său etc. Atunci cade sub influența lui Kirsanov, care este pentru el „ceea ce Lopuhov fusese pentru Vera“, inițiatorul, cel care îl introduce în viața nouă.

Regenerarea sa, trebuie s-o subliniem, este mai întâi de natură intelectuală. De vreme ce există un adevăr absolut, garantat de știință, cultura trecutului nu are valoare decât în măsura în care conține elemente ale acestui adevăr. Iată de ce, în disertația sa filozofică, Cernîșevski propunea să arunce peste bord cvasitotalitatea culturii moștenite și actuale: „Specialiștii care merg în pas cu ideile științei de astăzi găsesc că în cărțile de talia operelor domnilor de mai sus și ale predecesorilor lor, se găsesc prea puține zdrențe științifice așa încât citirea lor este o curată pierdere de timp care poate produce o intoxicație a minții. Același lucru se poate spune aproape despre toate teoriile din trecut ale științelor morale. Disprețul față de principiul antropologic [nume esopic pentru materialism] le lipsește de orice merit.“¹⁷

Identică este, în roman, aroganța eroului ideal. „În fiecare materie, declară el, operele fundamentale nu sunt numeroase; celelalte nu fac decât să repete, să dilueze, să risipească ceea ce este expus mai cu miez și mai clar în aceste câteva opere fundamentale. Nu trebuie deci citite decât acestea. Orice altă lectură este o inutilă pierdere de timp.“ Se pot produce amestecuri: într-o aceeași lucrare, adevărul absolut se

poate învecina cu eroarea flagrantă. Opera spiritului va fi atunci de a separa, fără întârziere, adevărul de fals. Se prea poate, de asemenea, ca amestecul să fie interesant ca imagine foarte generală a lumii în care binele și răul se ating. Astfel, parcurgând cărțile din biblioteca Verei și îndepărtând cu o mișcare a mâinii pe Macaulay, Thiers, Guizot, Ranke, Rahmetov dă pe neașteptate peste operele lui Newton și apucă volumul: *Observation on the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*.^{*} Într-adevăr, este „un izvor clasic în privința amestecului de demență și rațiune”. „Iată o problemă istorică, urmează el, de importanță universală: amestecul acesta de nebunie și rațiune străbate fără excepție toate evenimentele, apare în mai toate cărțile și aproape în toate capetele.”¹⁸ A tria adevărul — sau binele, de fals — sau rău, cu un discernământ infailibil, este primul rezultat al iluminării intelectuale. În seara întâlnirii sale cu Kirsanov, plângând, „blestemând ceea ce trebuie să piară și binecuvântând ceea ce trebuie să trăiască”, tânărul convertit îl întrebase: „Oare cu ce cărți trebuie să-mi încep lectura?”¹⁹ Kirsanov îl inițiază comunicându-i o listă de titluri. După care, cumpărând din librăriile germane și franceze de pe Nevski Prospekt, de la Amiralitate și de la podul Poliției cărțile recomandate, el se închide pentru a citi trei zile și trei nopți fără întrerupere.

Ce citește el? Feuerbach, „părintele filozofiei moderne”. Trilogia materialistă Vogt, Büchner și Moleschott. Și alții, fără îndoială, dar nu sunt numiți. Odată intrat în posesia teoriei, el se întoarce spre acțiune. Foamea bruscă de lectură nu va dura dincolo „de primele luni ale regenerării sale”. Când apreciază că a cucerit „felul de a gândi sistematic, cu ajutorul unor principii pe care le socotea deplin întemeiate”, cărțile își pierd prioritatea: „Sunt pregătit pentru viață.”²⁰

^{*} *Observații asupra profețiilor lui Daniel și a Apocalipsei Sf. Ioan (n.t.).*

Cunoașterea deschide deci poarta mântuirii. Dar apoi urmează antrenarea tuturor facultăților pentru plierea corpului față de știința primită și dotarea lui cu puteri care s-o facă eficace. Rahmetov se supune unui regim alimentar bazat exclusiv pe carne (fără îndoială sub influența celui Feuerbach ultramaterialist din ultima perioadă). Aceasta și gimnastica fac din el în curând un atlet de o forță aproape supraomenească. El practică o asceză foarte strictă, penitențială uneori, destinată să-i călească voința, să o facă insensibilă la suferințe, să-l dezbrace de obiceiurile căpătate. Trebuie, într-adevăr, ca voința să se plieze docil și fără efort la „codul vieții fericite” determinat de știința nouă. Iată de ce, eforturi adesea eroice asupra sinelui nu sunt considerate drept merit, ci făcute din calcul. Ele nu sunt sacrificii, ci simple deturnări în vederea unui câștig substanțial. Asceza este o formă rațională de hedonism. Esențialul este de a-ți rupe legăturile. El se îndrăgostește accidental. Se stăpânește: „trebuie să reprim această dragoste: ea mi-ar lega mâinile, ele sunt deja legate și nu mi le voi elibera atât de repede. Dar voi ajunge acolo. Nu trebuie să iubesc”. Este un capitol asupra căruia este strict. Trebuie, într-adevăr, să fii disponibil pentru umanitate și exemplar. „« Nu beau nici o picătură de vin. Nu mă ating de nici o femeie » [...] « Așa trebuie. Noi cerem pentru oameni folosirea deplină a bunurilor vieții, și de aceea trebuie să dovedim prin felul nostru de viață că n-o cerem pentru satisfacerea pasiunilor noastre proprii, nu pentru noi în persoană, ci pentru om în general; trebuie să dovedim că vorbim numai principial și nu cu părtinire; din convingere și nu pentru nevoi personale. »”²¹

Nici un sentimentalism, așadar. Rahmetov este simplu, obișnuit, în mod voit banal. Cernîșevski îl repudiază pe față pe revoluționarul romantic căruia Turgheniev îi conturase în Rudin tipul înflăcărat. El este organizat, precis, respectă un orar regulat. Este îmbrăcat ca toată lumea. Vorbește cât mai puțin cu puțință, fără să țină seama de precauții, în

maniera unui savant care demonstrează și nu al unui orator care convinge. El vorbește „fără sentiment personal“, expunându-și punctul de vedere și nu impunându-l. Dacă, într-adevăr, partenerul nu ia parte la demonstrație, e datorită faptului că el nu este matur, nici „evoluat“, și este inutil să insiști.

Rahmetov este înconjurat de prietenii săi cu un respect reverențios. El produce teamă prin însăși perfecțiunea sa. Dar idealul său este împărtășit de mulți. Din afară, aceștia par străni. Nu sunt ei ca o nouă „sectă“? Formează un grup solidar, lăudându-se cu aceeași știință, acționând potrivit aceleiași morale, animați de aceeași dragoste pentru ce ei numesc „logodnica“. Logodnica apare în visul său în viziunea Verei Pavlovna. Este Revoluția. Ea poate lua și alte nume: dragostea de oameni, egalitatea în drepturi. Odată, după ce i-a prezentat istoria oamenilor de la origini, logodnica i-a dezvăluit prima sa manifestare pe pământ: este Noua Heloîsă a lui Rousseau. „De atunci stăpânirea mea s-a întins mereu. Nu sunt încă stăpână peste mulți. În curând va veni însă vremea când voi domni peste tot pământul. Numai atunci oamenii își vor da seama pe deplin cât de frumoasă sunt. Acum, acei care-mi recunosc puterea nu pot asculta cu totul de voința mea. Cunoașteți în clipa de față numai o parte din voința mea.“²²

Într-adevăr, lumea este o școală. Cei pe care cunoașterea i-a eliberat trebuie să răspândească această cunoaștere și să elibereze. Este interesul lor. Ei sunt încă puțin numeroși. Tipul lor este de „formație recentă“. Ei au avut precursori, dar care se simțeau solitari și neputincioși, lăsându-se în voia „fie a descurajării, fie a exaltării, avânturilor romantice ale imaginației, ceea ce îi priva de caracteristica esențială a acestui gen de oameni, și anume sângele rece și spiritul practic, activitatea lucidă și pasionată“. Acum șase ani, nu se vedeau încă. În foarte puțini ani vor fi chemați în ajutor: „Salvați-ne“.

Căci „societatea trebuie să se reeduce, aceasta este un fapt“.²³

„Cel care s-a reeducat, îi reeducă pe ceilalți.“ Astfel, ceea ce reprezintă standardul Omului Nou va fi în curând norma universală. „Epoca de aur va veni, epoca de fier trece.“ Încă de astăzi, societatea, lumea conține germenii salvării sale. Oamenii noi nu sunt deloc numeroși, dar ei fac să înflorească viața tuturor, fără ei ea ar fi dispărut și s-ar fi degradat. „Ei sunt însă printre ceilalți ca teina în ceai și buchetul la vinul nobil. Ei dau celorlalți vлага și seva, ei sunt floarea celor aleși, sunt motorul tuturor motoarelor și sarea sării pământului.“²⁴

Cernîșevski este crucial în istoria ideologiei.

Cu Bakunin, Belinski, Herzen, gândirea rusă se întorcea spre acțiune. Ea extrăgea din sine însăși necesitatea teoretică de a acționa. Dar, neaflând punct de sprijin, se găsea suspendată. Cu atât mai radicală cu cât nu întâlnea nici o opreliște în realitate, care i se sustrăgea, ea punea oamenii anilor '40 într-o situație inconfortabilă. Ce distanță între cuvinte și fapte! Ce neputință!

Cu Cernîșevski și prietenii săi, situația se inversează. Este stabilit că acțiunea primează, că se militează. Acțiunea se întoarce atunci spre gândire pentru a-i cere scopuri, mijloace și o morală justificatoare. Speculația, încă foarte bogată în prima generație, încetează brusc. Într-adevăr, nu mai exista căutare, ci adeziune la un adevăr care se impune fără discuție. Momentul filozofic constă în decizia de căutare a adevărului. Momentul ideologic este în actul constatării adevărului. După care nu mai rămâne decât să se tragă consecințele. Tonul particular al lui Cernîșevski, plin de aroganță și de brutalitate, vine din intuiția faptului simplu, a evidenței (o singură dată, un singur principiu și extrem de elementar... aceste formule revin fără încetare), din bucuria în fața acestui *evrika* și din irascibilitatea contra orbirii voluntare și interesate a celor care refuză să vadă.

Extrema sărăcie a gnozei cernîșevskiene frapează dacă este comparată cu luxuriantele gnoze idealiste care înfloresc în Rusia la începutul secolului. Baader, Hamann, Schelling, Boehme îi hrăniseră pe slavofili și chiar pe Herzen, care se delecta cu aceste lecturi în tinerețea sa. Imaginarul religios al francmasoneriei mistice este încă viu la ei. Dar Cernîșevski urăște religiozitatea, nu are încredere în sentiment, ponegrește sufletul frumos. Fără îndoială, „logodnica“ poate fi considerată ca un mit gnostic. Dar cât de sărac! Visurile Verei Pavlovna ni-l prezintă: este un falanster fourierist, automatizat prin progresul tehnic. *Crystal Palace* al lui Paxton, decorat de ilustratorii lui Jules Verne: iată cadrul utopiei sale. Căci știința, luată în serios, taie aripile imaginației. Ea nu permite decât extrapolarea. Mai mult, imaginația este inutilă, de vreme ce însăși materia în automișcarea sa preia sarcina viitorului uman. Mișcarea este totul, acțiunea o însoțește, dar își interzice devansarea dincolo de un anume punct.

Dar, deși separată de producția mitologică abundentă care o însoțește în mod obișnuit, gnoza cernîșevskiană își manifestă structura tipică. Lumea se prezintă ca un amestec de elemente bune și rele, în care răul ferecă binele. Salvarea este adusă de cunoaștere. Această cunoaștere este de natură rațională, ea este completă, puternică, absolut certă. Ea oferă planul adevărat al lumii, cheia destinului său. Ea arată că lumea poate fi salvată, că este suficient să fie dispusă altfel, să fie separate elementele bune — care reprezintă viitorul, progresul, viața — de cele rele, care aparțin trecutului, reacțiunii, morții. Ca și la Mani există două principii și trei timpi. Agenții acestei separări sunt Oamenii Noi. Deștepți prin cunoaștere, ei au acces la o viață nouă. Rahmetov este tipul modern (deci „științific“) al *desăvârșitului* maniheean. Trezit de inițierea gnostică, el a intrat în partea salvată și salvatoare a umanității. Operând în el separarea, el duce viața ascetică a aleșilor. El este cast. E întreținut de

comunitatea care-l hrănește, îl îmbracă, în schimbul acțiunii sale militante permanente. El practică o morală care nu este morala comună, dar care este interioară gnozei însăși și pe care singuri gnosticii care au înțeles-o o practică între ei. Ceilalți sunt iresponsabili, acționați din exterior. Munca sa constă în a propune gnoza, a dezlega problemele prin aplicarea strictă a doctrinei, a da exemplu, a se înălța spre vârful unde stau cei deșteptați, conștienții.

Totuși el diferă printr-o trăsătură de cel *desăvârșit*. El este lipsit de rit, de transcendență. Amestecul cosmic al gnozei clasice trimitea spre o metafizică generatoare de acte religioase. Cosmologia materialistă îl face pe om solidar cu universul, dar cu un univers immanent, mecanic, așa cum îl arată știința, un univers în afara căruia nu există defel evaziune. Rahmetov nu triumfă prin rit și rugăciune. Câmpul său de acțiune este societatea și tehnica sa, politica.

În centrul preocupărilor lui Cernîșevski se află problema morală. În vederea asigurării unei anumite inocențe a acțiunii revoluționare, el va aduce în Europa materialismul cel mai strict determinist. Omul este acționat: el nu este deci responsabil. Dacă acționează conștient, o face recunoscând necesitatea acțiunii. Libertatea este necesitatea înțeleasă (este definiția lui Lenin). Problema libertății e deplasată și suspendată de cunoaștere. Cunoașterea fiind certă, acțiunea conștientă este univoc ghidată de ea. Acțiunea umană regăsește în conștiință inocența care-i era proprie când era în mod inconștient determinată din exterior. Inconștient sau conștient, omul își aruncă responsabilitatea asupra a ceea ce nu este el. Unde se poate instala, atunci, greșeala? În acel singur caz în care omul, trezit la conștiință, nu se supune poruncilor sale. Greșeala poate fi o slăbiciune: în acest caz *training*-ul nu a fost dus până în punctul în care învinge complet mecanismele ce operează în mod normal într-o lume neregenerată. Dar, mai general, greșeala morală poate fi redusă la o greșeală logică. Trezirea nu a fost completă, nici vindecarea

încheiată, deoarece conștiința nu e destul de clară, pentru că teoria a fost rău înțeleasă sau pierdută din vedere. A păcătui înseamnă a refuza să înțelegi sau a înțelege rău, sau a uita. Nu se pune problema regretului, ci a autocriticii. Nu se pune problema iertării, ci a unui examen de tip școlar care decide dacă elevul deficient poate „urma“, dacă el este admis să repete, să se recicleze sau trebuie exclus.

A rezolva problema morală era crucial pentru această generație. Acțiunea îmbracă o urgență evidentă. Acești tineri ieșeau din adâncurile întunecate ale Rusiei. Ei crescuseră în subordonarea ortodoxă și țaristă. Erau o mână de oameni. Cum să învingă umilitorul sentiment de culpabilitate care-i paralizase pe înaintașii lor, mai bine înarmați totuși decât ei? Cum să acționeze fără a se lovi de obstacolul interior?

Omul dorește în mod natural să cunoască: acumă știe. Conversiunea la o cunoaștere certă și introducerea în cercul revoluționarilor perfecți se pare că generează o asemenea bucurie, încât ea face să treacă pe planul al doilea problema a cărei soluție fusese această conversiune. Pentru a acționa, trebuia concepută viața perfectă. Ea tinde să-și ajungă și să dea criterii care nu sunt cele ale eficacității politice. Printr-o primă desprindere de real, politica devine un subprodus al doctrinei, în timp ce doctrina fusese pusă la punct pentru a face politica posibilă. Cu toate acestea, în 1860, nici doctrina, nici programul politic nu sunt încă precizate. Doctrina este presupusă ca existentă — pentru că este Știința —, dar ea nu este elaborată. Garanția că este adevărată e suficientă pentru moment. Programul politic al lui Cernîșevski este vag și eclectic. El rămâne în linia iluministă. Principiul său antropologic deriva direct din d'Holbach. Lenin îl laudă pentru „antifeudalismul“ său consecvent: ostilitate violentă față de iobăgie, pledoarie în favoarea educației, a autoguvernării, a libertății, apărarea maselor țărănești. Cernîșevski este un apărător al obștii rurale și în aceasta este aliatul slavofililor, un slavofil de stânga în stilul lui Herzen. În același

timp, el este partizan al progresului „burghez“ și al unei dezvoltări capitaliste în măsura în care ea nu compromite șansele unei obști rurale. Este, de asemenea, un occidentalist. Este deci destul de depărtat de narodnicismul clasic pentru care inamicul numărul unu este mai puțin întârzierea Rusiei, cât „capitalismul“. ²⁵ Cernîșevski este maestrul necontestat al tinerei generații, nu prin program, care poate varia, ci din cauza concepției sale privind acțiunea politică: ea este salvarea. Înainte deci de a ști să răspundă la întrebarea *Ce-i de făcut?* tânărul care se ambiționează să intre în viața adevărată trebuie să intre în revoluție.

Iată de ce s-a format un tip de ideolog revoluționar la începutul anilor '60, fără să fi existat încă o ideologie elaborată — convingerea că ea era posibilă ajungea — și nici un program politic coerent. Timp de câțiva ani au apărut, ici și colo, militanți fără doctrină și fără program, practicând acțiunea pentru acțiune și combinând cea mai tranșantă încredere în ei înșiși cu ignoranța provizorie a rațiunilor doctrinale care ar putea s-o justifice.

CAPITOLUL VIII

Partidul visat

I

Cernîșevski a întemeiat etosul individual al revoluției. Viața revoluționară în Rusia devine o *imitatio* a lui Cernîșevski și a eroului său Rahmetov. Ca și în Franța iacobină, ideologul, ca tip de om, o ia înaintea ideologiei. Același lucru se petrece cu partidul. Exista în Europa restaurației un model al societății secrete, carbonarismul. Rusia îl importase devreme, deoarece carbonarismul este o caracteristică a societăților Vechiului regim, în care societatea civilă este încă prea slabă pentru a face o revoluție a sa. Oameni tineri, care au în fața ochilor exemplul iacobinilor, vor să i se substituie. Or, *partidul*, a cărui invenție este opera Rusiei, nu se concepe pe sine ca un substitut al societății civile, ci ca o deducție a ideologiei. Totuși el nu așteaptă ca ea să fie completă și desăvârșită pentru a încerca să se constituie. La drept vorbind, partidul a fost mult timp visat înainte de a ajunge la un început de existență. Încă de la „stadiul oniric“ el își cucerește totuși trăsăturile definitive. „Trebuie să visăm“ scria Lenin¹.

Partidul a fost visat în comun de către un tânăr delinquent, Neceaev, și un bătrân care se atașase de el, Bakunin.

Spre deosebire de Herzen, care își afirma credința în Revoluție, dar nu o iubea, Bakunin își păstrase pasiunea revoluționară în formula cea mai simplă: a distruge, a nega, a urî — e suficient. Ritmul dialectic va face restul. Iată că i se prezintă, în 1869, în exilul său din Elveția, un tânăr de 22 de ani.

S-a îndrăgostit pe dată de el. „Sunt admirabili, afirma el, acești tineri fanatici — credincioși fără dumnezei și fără vorbe goale.“² Vorbe goale, de multă vreme bătrânul nu mai făcuse decât aceasta. Neceaev îi istorisi că el era în fruntea unei puternice organizații disciplinate, ce se pregătea să dea revoluției țărănești din Rusia impulsul decisiv, potrivit unui program pe care Bakunin l-a recunoscut ca al său și pe care îl rezumă astfel: „Distrugerea totală a lumii statal-legale și a întregii pretinse civilizații burgheze, având drept mijloc o revoluție populară, spontană, dirijată printr-o dictatură colectivă, imperceptibilă și anonimă a partizanilor unei eliberări complete a poporului de orice oprimare, strâns uniți într-o societate secretă, acționând peste tot și totdeauna în vederea unui același scop și potrivit unui același program.“³

Această societate, acest partid, Bakunin îl visa de treizeci de ani. De câțiva ani el știa că există în Rusia grupuscule de oameni tineri violenți, expeditivi și rapizi. Ei pregătiseră în 1866 un atentat contra lui Alexandru al II-lea. Când Bakunin l-a văzut pe Neceaev debarcând, a recunoscut împlinirea așteptării sale. *Nunc dimittis!** Îl înzestra pe Neceaev cu cele mai înalte virtuți revoluționare: gravitate, pasiune, forță de neînfrânt, devotament absolut față de cauză. Bineînțeles, nu exista nimic din toate acestea. Acțiunea, acțiunea sacră care îl entuziasmase pe bătrânul vorbăreț, nu exista decât în vis. Fantasma este singura realitate a întregii afaceri. Mai mulți istorici s-au străduit să-l prezinte pe Neceaev așa cum era. Dar el nu era nimic. Dostoievski a văzut bine că problema era infinit mai gravă în intenție decât în acțiune. Ca probă nu există nimic decât cadavrul unui student și *Catehismul revoluționarului*⁴.

În acest text celebru, unele părți poartă amprenta lui Bakunin. Sunt cele mai trecătoare. Bakunin anarhistul se recunoaște mai ales în ultima parte intitulată „Atitudinea

* Acum răspândiți-vă! (n.t.).

Societății față de popor“ și care este programul său politic. Partidul (sau Societatea) are drept scop „eliberarea completă și fericirea poporului“. Ea nu este posibilă decât printr-o „revoluție populară care ar distruge totul“. Aceasta nu trebuie înțeleasă ca o răsturnare a unui regim politic prin altul, ca o substituire a unui stat prin alt stat. Acesta este într-adevăr „modelul clasic al Occidentului“ și el nu trebuie urmat. Revoluția trebuie să distrugă „întreg etatismul“ și să suprimă tradițiile statale ale regimului și claselor în Rusia. „Misiunea noastră este distrugerea teribilă, totală, generală, nemiloasă.“ Reconstrucția este problema viitoare a „mișcării și a vieții populare“. Iată de ce până atunci trebuie să aibă loc unirea cu elementele vieții populare care, după întemeierea statului moscovit, nu au încetat să protesteze „nu prin cuvinte, ci în fapte“ împotriva a tot ceea ce este legat de stat, nobilime, birocrație, preoți, negustori, țărani bogați și exploataatori. „Trebuie să ne unim cu lumea cutozătoare a tâlharilor, singurii și autenticii revoluționari ai Rusiei.“ Cu acest apel *mărturisit* la delincvență, o altă trăsătură poate fi corelată cu negativismul bakuninist. „Revoluționarul disprețuiește orice doctrinarism și a renunțat la științele profane pe care le lasă generațiilor viitoare. El nu cunoaște decât o singură știință, știința distrugerii. Pentru aceasta, și numai pentru aceasta, studiază el acum mecanica, fizica, chimia și chiar medicina. Scopul nu este decât unul: distrugerea cât mai rapidă a acestui regim ticălos.“ Există aici o renunțare la cunoaștere care este în afara tradiției revoluționare ruse. A extinde utilitarismul în plan științific și a face din revoluție o valoare absolută, dar vidă este ceva la care revoluționarul nu poate consimți. Delincvența și nihilismul cultural sunt, fără îndoială, realități ale revoluției. Ele nu-i pot fi principii. Iată de ce Lenin va fi în mod violent ostil anarhismului bakuninist — tot așa cum va fi ostil moralismului anilor '70. El vede în acesta din urmă o inconsecvență — căci cunoașterea conține morala și aceas-

ta nu poate revendica autonomia —, și în cel dintâi, o contradicție pentru că revoluția „gnostică“ nu se poate recunoaște ca fiind agnostică. Trebuie să existe un program. Chiar dacă el trebuie disimulat pentru motive tactice, el trebuie să existe în principiu, fie și în stare latentă. Și, în spațiile programului, o doctrină de ansamblu.

Întreg restul *Catehismului revoluționarului* aparține sedimentului stabil al revoluției ruse, așa cum s-a conservat el de la Cernîșevski la Lenin. Sunt puține de spus despre proiectele de organizare. Societatea secretă nu are nimic specific rusc. E plin de societăți secrete în Europa restaurației. Elementul său de bază, cercul, este de o generație cadrul normal al vieții sociale a tinerilor din Rusia. Își are el originea în *collegium pietatis* german din secolul al XVIII-lea? În tot cazul, încă din 1820, *krujok*-ul* este atestat. El grupează câțiva tineri în jurul unuia dintre ei, personalitate marcantă și eponimă. Se vorbește astfel de cercul lui Stankevici⁵. În Anglia, pentru apartenența la grup conta educația primită în aceleași colegii, practicarea acelorași sporturi, carierele echivalente, pe scurt omogenitatea socială. Ideile contează puțin și politețea le evită. În Rusia, originea socială, uneori națională, este indiferentă. Cercul pietății german viza doar perfecționarea morală. Cercul rus, o etică și un gen de viață. Foarte curând s-a adăugat dimensiunea politică. În anii '60, cercul și-a schimbat caracterul. Era format din amatori de vârste și de formațiuni diferite. El devine în mod special studentesc. Universitatea nu oferea un cadru autorizat socialității studentești. *Krujok*-ul devine punctul de întâlnire al studenților veniți din cele patru colțuri ale Rusiei, întâlnirea camarazilor, cam pierduți în marele oraș, bursa de schimb a mijloacelor de existență, ca și a ideilor și broșurilor, și unele și altele adesea subversive. Despre

* cerc (*n.t.*).

eforturi spre o gândire superioară și dezinteresată nu mai era vorba. Intenția era, mai degrabă, de a se împărtăși dintr-o subcultură în formare, a cărei expresie cea mai coerentă sunt Cernîșevski și ziarul său. Atunci, în acele momente, Universitatea a intrat în criză, s-a închis pentru o vreme, a ex-matriculat mulți studenți. Cercurile au devenit curând matricea acțiunii revoluționare. Primele grupuri teroriste au luat, după 1863, aceeași formă de organizare pe care o adoptaseră „prietanii înțelepciunii” o jumătate de secol mai devreme⁶.

Cercul a devenit clandestin. În *Catehism* el se vrea secret: „mecanismul de organizare este ținut ascuns” de orice privire exterioară. În interior, „trebuie exclusă orice discuție care nu are legătură cu scopul”. O asemenea dispoziție este importantă. Ea are drept obiectiv să împiedice degenerarea cercului într-un club de discuții, potrivit unei înclinații familiare a intelighenției ruse. Nu se va vorbi decât de „sarcini”. Se introduce astfel un limbaj artificial cu întrebuințare obligatorie. Utilizarea sa desemnează o comunitate de adeziune la doctrină. Cercurile sunt locul în care se forjează viitoarea *limbă de lemn*. Ea formează mediul și *legătura* membrilor cercului, ocupând, dacă se poate spune așa, o funcție „religioasă”. Iată pentru ce este impusă deschiderea sufletului, transparența față de duhovnic: „Totala sinceritate a membrilor cercului față de organizator este condiția succesului activității.” Este tot ce a rămas din vechiul *collegium pietatis*: confesiunea reciprocă în vederea progresului moral.

Căci aceasta este esențialul. Intrarea în cerc — sau partid — este consecința unei reorientări totale a vieții, a unei *metanoia*, a unei intrări într-o lume nouă, care se numește Revoluție. Revoluționarul își părăsește tatăl și mama, își taie toate rădăcinile: „El nu are interese particulare, probleme personale, sentimente, legături personale de proprietate. El nu are nici nume. Totul în el este absorbit de un singur

interes, excluzându-le pe toate celelalte, de o singură gândire, de o pasiune — revoluția.“

Vocabularul este transpozabil fără efort la o carieră monastică. Monahul părăsește totul, chiar și numele, pentru a se dăruia exclusiv Celui care este. Negativitatea bakuninistă (distrugerea, echivalentă cu Revoluția) este pur și simplu substituită pozitivității divine. Revoluționarul renunță la sine însuși și se absoarbe în *nada** revoluționară. Iată de ce tonul și vocabularul mistic se potrivesc aici cu o mistică negativă. Dar această mistică deviată, deformată seamănă îndeajuns cu mistica religioasă pentru a-l impresiona pe Dostoievski care, zugrăvind-l pe Stavroghin după revoluționarii pe care-i cunoscuse, îl plasează, ca să mă exprim așa, aproape de sfințenie. El îl pune pe ateu (negarea lui Dumnezeu înțeleasă ca negație universală à la Bakunin) în stadiul penultim al ascensiunii spirituale și mult deasupra fidelității ignorante și calme a simplei religii. Blok va obține și el efecte de o profunzime mistico-revoluționară din muzica pârjolurilor. Acest demonism byronian găsește în *Catehismul revoluționarului* forma desăvârșită a politizării sale, dar își păstrează, în politică, prestigiul moral, ambiguu, al marilor perversiuni romantice și întreaga sa valoare de chemare. Religiozitatea rusă crede că există o comuniune în rău ca și în bine, o comuniune a Păcătoșilor, după cum există o comuniune a Sfinților. Aceasta reprezintă o ispită pentru sufletele adolescente.

Cu toate acestea, dacă citești atent *Catehismul*, înțelegi că structura sa nu este cea a unui creștinism de-a-n-doaselea, ci a unui maniheism „pe față“, în poziția sa naturală. Retragerea din lumea creștină, nefiind o ruptură cu lumea, ci adeziune la o lege pe care această lume nu o observă, nu este o respingere a civilizației și a ordinii naturale. Ea se vrea, mai curând, o restaurare a lor. Dimpotrivă, revoluționarul

* necesitate, de la *nado* — trebuie (*n.t.*).

„în adâncul ființei sale, a rupt nu numai în cuvinte, ci și în fapte, orice legătură cu ordinea publică și cu lumea civilizată de pretutindeni, cu toate legile, conveniențele, convențiile sociale și regulile morale ale acestei lumi. Revoluționarul este un dușman implacabil al acesteia, și el nu continuă să trăiască în lume decât pentru a o distruge cu mai multă siguranță“. El nu poartă asupra lumii o privire binevoitoare care grațiază. „Revoluționarul nu se introduce în lumea politică și socială, în lumea așa-zis instruită, și nu trăiește decât cu credința în distrugerea sa cea mai completă și mai rapidă. El nu este un revoluționar dacă are compasiune pentru ceva în această lume. Trebuie să aibă puterea să distruge situațiile, relațiile sau persoanele aparținând acestei lumi: totul și toate trebuie să fie pentru el în mod egal vrednice de ură.“ Ca și *desăvârșitul*, revoluționarul operează o triere în amestecul impur, contribuie la distrugerea părților rele, astfel încât să elibereze părțile luminoase pe care ele le țin întemnițate. În acest scop, el trebuie să intre peste tot, pentru a nu lăsa nici un ungher cosmic să scape de războiul purificator: „Revoluționarul poate — și adesea chiar trebuie — să trăiască în societate, trecând drept ceea ce nu este. Revoluționarul trebuie să pătrundă peste tot, în toate clasele mijlocii și inferioare, în magazinul negustorului, în biserică, în casa seniorială, în lumea birocratică, militară, literară, în poliția secretă (*Secția a treia*) și chiar în Palatul de iarnă.“ Dar, dacă intră peste tot, revoluționarul nu se amestecă. El are o altă natură. Aparține unei alte societăți. Nu este legat prin morala comună, fiindcă nu există morală comună. Nu recunoaște morala „societății ticăloase“. El este legat, dimpotrivă, în mod absolut, de morala care decurge din doctrină și care se află la preț printre cei care știu: „El disprețuiește și detestă morala actuală a societății în toate motivațiile și manifestările sale. Pentru el, este moral tot ceea ce contribuie la triumful revoluției; imoral și criminal, tot ceea ce o împiedică.“ „Calculul simplu“ al lui Cernîșevski,

susținut încă la acesta din urmă printr-un raționament general — utilitatea —, se detașează de umanitatea luată în ansamblu, pentru a deveni un calcul politic (revoluția) aplicabil direct numai revoluționarului, indirect celorlalți și numai în măsura în care calculul politic o decide. Unitatea moralei e abandonată, ceea ce nu înseamnă amoralism, căci în societatea nouă cealaltă morală este cu atât mai constrângătoare.

Această altă morală este descrisă în paragrafele 5, 6 și 7 ale celei de-a doua părți. Este o morală severă și pesimistă. „Revoluționarul este un om pierdut.“ Neîndurător față de stat și „societatea instruită“, el nu trebuie să aștepte „nici o milă pentru sine“. Cum e cu puțință aceasta? Gnosticul participă la un conflict care îl depășește și nu poate exista un mediator între cele două părți antologic antagoniste. „Între el pe de o parte, statul și societatea pe de altă parte, există o stare de război vizibilă sau invizibilă, dar permanentă și implacabilă — un război pe viață și pe moarte.“ Nu poate exista un compromis pentru că nu există cale de mijloc. „Ei sau noi“, cum va spune Lenin.

Această morală interzice dragostea și prietenia. Mai întâi, pentru că starea de război nu se pretează la acestea. Apoi, pentru că sentimentele naturale sunt legate de lumea care trebuie distrusă și trebuie deci combătute odată cu ea. „Legăturile de rudenie, prietenie, dragoste, gratitudine, onoare chiar, trebuie să fie înăbușite în el printr-o singură și rece pasiune pentru cauza revoluționară.“ Dostoievski va releva această trăsătură. „Dreptul la dezonoare“ este revendicat de demonii săi⁷. Aceasta presupune antrenamentul ascetic al cărui exemplu a fost dat de Rahmetov.

Cu toate acestea, morala nu este în întregime deposedată de eudaimonism, de vreme ce revoluționarul trebuie să facă să progreseze lumea ideală. Aceasta e singura lui recompensă: „Nu există pentru el decât o singură bucurie, o singură consolare, recompensă și satisfacție: succesul revoluției.“

Date fiind acestea, deși morala revoluționară se aplică în două moduri, potrivit câmpului în care se aplică, partidul și lumea ce trebuie distrusă, ea este în principiu una.

Ea depinde de calculul politic. Este evident că revoluționarii se eliberează de morala comună cu privire la non-revoluționari, dar ar fi o eroare a crede că între ei această morală își reia drepturile. Ea este detronată de altă morală care nu are de-a face cu justiția și in justiția. De unde paradoxul, care a derutat multă lume, că revoluționarul consideră partidul sacru și se comportă față de tovarășii săi cu același cinism aparent ca și cel manifestat față de cei a căror distrugere o jurase. Singura diferență este că între revoluționari acest comportament e un fapt stabilit printr-un principiu general — cu toate că regula de aplicare rămâne nedeterminată —, în timp ce față de ceilalți există o pură și legitimă înșelătorie. Primii s-au decis să respecte un pact conținând clauza potrivit căreia nu există nici adevăr, nici justiție (nu există decât interesul în fiecare moment determinat) și, înșelați, ei păstrează satisfacția de a fi stabilit un asemenea contract și de a nu avea de ce să se plângă. Ceilalți, care cred că există adevăr și justiție, sunt pedepsiți tocmai pentru a fi luat ca atare lucruri absolut condamnate.

Paragraful 3, despre „regulile generale ale rețelei“, este conceput astfel: „Indivizii aleși în cercuri pentru a face parte dintr-o secțiune, își iau, la prima reuniune angajamentul: a) de a acționa în mod indisolubil, în mod colectiv, supunându-se cu totul părerii generale și de a nu părăsi secțiunea decât pentru a trece, la ordinul comitetului, la un nivel mai tainic al organizației; b) de a nu avea în vedere decât interesul societății în toate relațiile sale cu lumea exterioară.“ Este pactul constitutiv al societății *desăvârșitălor*. Aceștia își pierd, potrivit acestui pact, autonomia. Ei acceptă să fie „un mijloc sau un instrument pentru a executa acțiunile și a atinge scopul Societății“. Executanții nu trebuie să cunoască „natura“, ci numai detaliile acțiunii a căror executare le

este încredințată. „Pentru a le stimula energia, trebuie să li se expună în chip fals natura acțiunii.“ Nu există mai mult loc pentru *philia* în partid decât altundeva: „Gradul de prietenie și de devotament și alte obligații față de un anume camarad sunt determinate doar prin gradul lor de utilitate pentru cauza revoluției reale și distructive.“ Un alt sentiment înlocuiește prietenia: *solidaritatea*. „În ea rezidă întregă forță a cauzei revoluționare.“ Prietenia este un sentiment care aparține vechii naturi, solidaritatea naturii care o combate. Prietenia vrea binele prietenului. Solidaritatea, binele revoluției. Solidaritatea, care se prezintă ca o depășire a simplei prietenii, poate intra în opoziție cu aceasta, care nu are consistență proprie: „Atunci când un camarad se află în primejdie, revoluționarul care hotărăște să-l salveze sau nu trebuie să ia în considerație numai binele cauzei revoluționare și nu sentimentele personale. În consecință, trebuie să evalueze, pe de o parte, contribuția acestui camarad și, pe de altă parte, cheltuielile forțelor revoluționare necesare pentru a-l salva; decizia sa va depinde de partea în care înclină balanța.“

Solidaritatea este de natură intelectuală, deși ea poate să aibă un veșmânt afectiv. Ea se bazează pe considerarea doctrinei, a secretelor lumii, a conflictului în situația sa generală. Între revoluționari solidari nu există egalitate, ca între prieteni. Partidul se organizează potrivit unei ierarhii care este o ierarhie bazată pe știință și pe respectarea legii. Inferiorul este instrument pentru superior, care dispune de el în mod judicios pentru cea mai bună soluție de ieșire din conflictul cosmic; paragraful 10: „Fiecare camarad trebuie să aibă în subordine câțiva revoluționari de categoria a doua și a treia, adică, incomplet inițiați. Pe aceștia el trebuie să-i considere ca o fracțiune a capitalului revoluționar total pus la dispoziția sa. El trebuie să cheltuiască cu economie partea sa de capital, străduindu-se totdeauna să obțină cel mai mare profit posibil. El însuși se consideră ca un capital destinat

a fi pierdut pentru triumful cauzei revoluționare, dar un capital de care nu poate dispune singur și după voința sa fără acordul întregii Societăți a camarazilor inițiați.“

Partidul este ierarhizat în vederea construcției; în mod simetric, „societatea ticăloasă“ este repartizată în categorii în vederea distrugerii. „Prima categorie îi cuprinde pe cei condamnați la moarte fără întârziere.“ Partidul stabilește lista în ordinea caracterului lor dăunător relativ.

La fel cum iubirea nu dictează alegerea camarazilor, nici ura nu este însărcinată să desemneze dușmanul. Această ură poate fi „parțial utilă“, contribuind la stimularea revoltei în popor. Dar inițiatul se ține deasupra. El se ghidează după „gradul de utilitate pe care îl va avea această moarte pentru cauza revoluționară“. O a doua categorie cuprinde indivizii nepopulari cruțați provizoriu, pentru că ei pot împinge prin existența lor poporul la revoltă. Cea de-a treia categorie aparține „mulțimii de prostănaci sus plasați“. „Ei trebuie exploatați în toate modurile și pe toate căile posibile, trebuie trași pe sfoară, derutați și, luându-le în stăpânire necuratele secrete, să-i facem sclavii noștri.“ Apoi, „politicienii ambițioși și liberalii de orice nuanță“. Se acționează în așa fel încât să pară că sunt urmați, când în realitate „sunt aserviți, sunt uzurpați de toate secretele lor, sunt compromiși până la limita extremă, astfel încât să nu mai poată fi vorba de o retragere, apoi sunt folosiți pentru a semăna neliniște în stat“. Apoi, „doctrinarii“ și alți vorbăreți. Aceștia trebuie antrenați să facă declarații publice periculoase, pentru a-i duce la pieire pe majoritatea și a „da o formație revoluționară autentică unora dintre ei“. În fine, femeile. Cealaltă jumătate a genului uman suferă clivajul general. Pe de o parte, frivolele, stupidele, cele fără suflet, având toate aceeași soartă. Pe de altă parte, cele bune și devotate, unele „care nu au ajuns încă la o conștiință revoluționară autentică“, altele care sunt „total inițiate“. Acestea pot intra în ierarhia societății.

Acesta e deci micul text de șapte pagini care a fost publicat în 1871, în timpul procesului discipolilor lui Neceaev și care a fost redactat în 1869. În istoria intelectuală a Rusiei, el se compară sub un anumit unghi cu prima *scrisoare* a lui Ceaadaev.*

Această *scrisoare* cădea ca un aerolit de bun-simț și de simplă exactitate în dezbateră trucață a tuturor concepțiilor pe care o purtaseră între ei slavofili, occidentalști, cei ce au cădelnițat „naționalismul oficial”. Ea scandaliza toate părțile care se făceau că-și răspund una alteia, în timp ce, în fapt, se străduiau să răspundă lui Ceaadaev fără a-l numi, fără a-l edita. Catehismul revoluționarului exprima exact, cu o candoare periculoasă, substratul ideilor care, născute odată cu Cernîșevski, formau cimentul primelor cercuri teroriste, cercul lui Ișutin și al lui Karakozov. Cine îi era autorul? Neceaev sau Bakunin? Contribuția lui Neceaev era de a vehicula acest fond de idei comune. Contribuția lui Bakunin a fost, poate, aceea de a mânui condeiul — incapacitatea literară a lui Neceaev face ca acest fapt să fie cel puțin plauzibil. Ea se materializează de asemenea în introducerea câtorva note personale de care tinerii ruși nu făcuseră caz deloc, vechile amintiri hegeliene, negativitatea, programul anarhist. Contribuția sa a fost mai ales de a se încânta în fața sumbrului romantism al byronismului negru care dădea acțiunii o aură demonică, la care bătrânul estet al anilor '40 era mult mai sensibil decât aceste tinere brute ce încercaseră să exploateze ilustrul său patronaj. Un elan liric l-a pus în mișcare pe exilatul de pe malul lacului Léman. Acest elan l-a făcut să dea o formă literară clasică unei stări de spirit care, în Rusia, era mai mult grăbită să găsească o

* În 1836 a fost publicată o parte din lucrarea filozofică a lui Ceaadaev scrisă între anii 1829–1831, anume prima „Scrisoare” dintr-o serie de articole apărute sub titlul de „Scrisori filozofice” (*n.t.*).

ieșire practică decât să se analizeze filozofic. Dar prin aceasta s-a expus gravelor pericole ale unei manifestări publice.

II

Reacția lui Dostoievski a fost cea mai precocă. Încă de la apariția lui *Ce-i de făcut?* el simțise că ceva nou se ivise pe suprafața pământului. Ca răspuns, publicase în grabă *Însemnări din subterană*, care marchează apariția a ceva nou în opera sa. Mutația revoluționară a suscitât la el o mutație artistică și filozofică⁸. Întreaga suită glorioasă a marilor romane — *Crimă și pedeapsă*, *Idiotul*, *Demonii* (care reflectă direct afacerea Neceaeu) și chiar *Adolescentul* și *Frații Karamazov* — se va organiza într-o meditație din ce în ce mai aprofundată asupra spiritului lui Cernîșevski și Neceaeu, asupra originilor și consecințelor sale în istoria rusă, asupra implicațiilor sale metafizice în destinul lumii. Printr-o șansă remarcabilă, ceva abia născut a fost desemnat și înțeles în ascunzișurile cele mai tainice. Și, cu toate acestea, istorici occidentali ca Venturi și Confino îi reproșează lui Dostoievski inexactitatea și injustiția. „Mitologia brutalizând istoria, indivizii, Bakunin, Neceaeu și alții au fost adesea înlocuiți prin arhetipuri; faptele, prin schematizări psihologice; cronologia, prin raționamente false; istoria, prin literatură sau metafizică.“⁹ Este un proces straniu. Nu este inutil să reconstituim ceea ce s-a petrecut; dar, aceasta fiind natura evenimentului, el apare ca anormal, prozaic și nul. Romanul lui Cernîșevski nu valorează nimic din punct de vedere literar. Neceaeu nu este nimic altceva decât un tânăr delincvent fără glorie, mai puțin poetic decât tâlharii schillerieni, în fața cărora Bakunin se prăpădea de admirație, și decât cel mai mărunț „hoț de cai“ al folclorului popular rus. Și totuși, așa cum o prevedea Dostoievski, această literatură, acest tip de om a uzurpat viitorul Rusiei. Singura

manieră de a aborda fenomenul era de a-i reda dimensiunea sa metafizică, de a surprinde, sub suprafața insignifiantă, profunzimea sa fără nume.

Dostoievski îl prezintă pe *omul nou* drept ceva având puțină consistență, lipsit de densitate, sortit să aibă în roman rolul unui figurant ridicol, împins la periferia intrigii. Astfel este caracterizat *omul nou* sociologic, tipul rus al inteligenței. Cum sunt Lebeziatnikov în *Crimă și pedeapsă*, Doktorenko și Keller în *Idiotul*, „studentii” din *Demonii*, seminaristul Rakitin în *Frații Karamazov*. Dar, printr-un salt neașteptat, iată că, fără a părăsi veșmântul său sociologic, același „om ridicol” se găsește proiectat în centrul romanului, Raskolnikov, Terentiev, Stavroghin, Ivan Karamazov, iar marea intrigă devine cea a damnării lor (a confirmării neantului lor) sau a nașterii lor într-o ființă. Această mișcare există deja în *Însemnări din subterană*, matricea celui de-al doilea Dostoievski. El unește satira moravurilor cu înfricoșarea metafizică. Își bate joc de vacuitatea noului tip de om, apoi, regăsind gravitatea, el vede căscându-se un gol în inima lumii, atât de prezent, atât de urgent, încât îi scrie marelui duce moștenitor că *Demonii* „este aproape un studiu istoric”. Începând de atunci, într-adevăr, conștiința rusă nu a încetat să citească în el istoria sa.

Dostoievski biciuiește doctrina și antrenamentul revoluționar în care vede un metodism al impersonalității, o eroare fundamentală asupra naturii umane care este țesută din irațional și se întemeiază pe libertate. Aceasta era ușor de văzut. Geniul său era însă necesar pentru a descrie eșecul ascezei fără transcendență la care era constrâns omul nou. În spatele grilajului unde sunt întemnițate, pulsuniile refulate îi revin din exterior sub forma celor mai redutabile halucinații. Dostoievski a văzut cel dintâi în mișcarea revoluționară o școală a nebuniei. Coșmarurile lui Raskolnikov, Terentiev, diavolul lui Ivan, sinuciderile lui Svidrigailov și Stavroghin se supun unei logici psihologice precise

pe care el o considera nouă și legată de această modernitate revoluționară. El a pătruns în sectorul psihicului uman în care omul nou credea că a repurtat un triumf asupra *philiei* naturale. Impasibilitatea, detașarea, calculul utilitar și autonomia afișată acoperă, Dostoievski o arată în *Însemnări din subterană*, o dependență subterană față de semen. Această dependență, el o ia în considerație dintr-un punct de vedere metafizic: ateismul proclamat conduce la cea mai rușinoasă idolatrie. Șatov îl iubește pe Stavroghin: „Crezi că n-am să sărut urmele pașilor dumitale după ce vei pleca?” Piotr Verkovenski se rostogolește la picioarele sale: „Stavroghin, ești superb! [...] Dumneata ești idolul meu! [...] Dumneata ești conducătorul, ești soarele, iar eu sunt viermele dumitale...” Dar el îl analizează, de asemenea, din punct de vedere psihologic ca o homosexualitate lipsită de glorie. Eroul subteranei oscilează în mod perpetuu față de ofensatorul său, pe care-l admiră și-l pizmuiește, între ura cea mai exasperată și speranța unei tandreți reciproce, a unei victorii amoroase¹⁰. Dragostea pentru o femeie, imagine a celuilalt, le este inaccesibilă. Le este ușor să și-o interzică, de vreme ce cu această mortificare se înșală asupra dragostei de nemărturisit care-i leagă de semen. Dostoievski nu citise totuși scrisorile pe care Bakunin i le scria lui Neceaev și care respiră amărăciunea iubirii și resentimentul și milogeala lui Wilde pentru Bosie, a lui Charlus pentru Morel: „Eu te-am iubit profund și te iubesc pentru totdeauna, Neceaev, credeam foarte tare, cu ardoare în dumneata... cât de profund, cât de pătimăș, cât de tandru te iubeam și credeam în dumneata. Ai reușit și ai găsit cu cale să ucizi în mine această încredere, cu atât mai rău pentru dumneata. Mai mult, aș putea eu să mă gândesc că un om inteligent și devotat cauzei comune cum ești dumneata în ochii mei până în prezent și în pofida a tot ceea ce s-a întâmplat, aș putea eu gândi că vei putea spune minciuni fără nici o rușine și în mod atât de stupid în fața mea, a mea, de al cărui devotament

nu te puteai îndoi.“¹¹ Dostoievski a întrevăzut regulile cele mai generale „ale cultului personalității“.

După Dostoievski, conștiința rusă a măsurat fenomenul ideologic prin el și prin ceea ce descoperise el. Dar trebuie adăugat că dostoievskianismul nu era neatins de otravă și, pentru acest motiv, el nu putea să constituie antidotul ei.*

Dostoievski acceptă moștenirea slavofilă neștirbită. Este posedat de aceeași ură față de Occident. El pune în raport de continuitate noul spirit revoluționar și importul principiilor occidentale rele, până într-atât încât Cernîșevski și Neceaev se deduc pur și simplu din catolicism, liberalism și din socialismul occidental, în mod egal detestate. Nefericirea Rusiei nu poate veni de la ea însăși; ea îi vine din exterior și responsabilitatea ei nu îi incumbă. Dostoievski moștenește de asemenea utopismul creștin slavofil, visul unei lumi bune, atât de bune încât nu mai are nevoie de drept, de proprietate, de bani, pentru că este în întregime guvernată de iubire. În fine, convingerea, care este dincolo de utopie, că această lume există în potență și chiar în act în profunzimile poporului rus și că este suficient s-o vezi pentru a o face să fie.

Dar aceste teme repetate sunt susținute la Dostoievski de o teologie în mod straniu seducătoare, a cărei influență va fi imensă asupra gândirii ruse de la sfârșitul secolului și finalmente asupra gândirii mondiale unde se va răspândi în paralel cu ideologia comunistă, față de care reprezintă un soi de dublet creștin ce i se opune pe față, fiindu-i în mod secret complice.

* Lucrările asupra lui Dostoievski, ca și asupra slavofilismului, se repartizează în două grupe „dostoievskiene“ și celelalte. Printre cele „dostoievskiene“ cea mai bună este fără îndoială C. MOCIULSKI, 1963. Printre cele care se distanțează J. DROUILLY, 1971 și P. PASCAL, 1969 și 1970.

Rațiunii înnebunite de ideologie, Dostoievski nu încearcă să-i opună o rațiune rectificată, ci (aceasta aparținea încă tradiției slavofile) un iraționalism generalizat. El lasă astfel ideologilor dreptul de a reprezenta rațiunea, mulțumindu-se cu bogățiile inimii, fără a putea evita deriva spre voluptatea emoțiilor și deliciile hiperafectivității. Creștinismul lui Dostoievski se înrudește cu cel al lui Kierkegaard, după cum remarcă Șestov¹². Și unul și celălalt ar putea forma cele două ramuri extreme, pe pământ străin, ale pietismului german. Dar cel al lui Dostoievski, fără rigoare filozofică, este mult mai inconsistent. Mai degrabă decât un creștinism, el este un christism. Dostoievski nu este sigur de credința în Dumnezeu. Purtătorul său de cuvânt, Șatov, declară că el crede în Rusia, în ortodoxie, în Hristos, dar „în Dumnezeu?”¹³. Reprezentarea lui despre Hristos este tipic romantică, intermediară între Hristosul lui Hegel și cel al lui Nietzsche, asemănător cu Hristosul lui Michelet¹⁴. „Dacă mi s-ar dovedi, scrie el, că, Hristos este în afara adevărului, aș vrea mai degrabă să rămân cu Hristos decât cu adevărul.”¹⁵ Ceea ce ar echivala totuși cu a urma un impostor. Rupt de Dumnezeu-Tatăl, Hristosul dostoievskian, separabil de adevăr, este în egală măsură separabil de atotputernicie. Este Hristosul idealității, sufletul frumos detașat și neputincios pe care-l reprezenta ca icoană adecvată prințul Mîșkin. Compasiunea Idiotului multiplică în jurul lui catastrofele, cea a lui Tihon nu împiedică sinuciderea lui Stavroghin, nici cea a lui Zosima, uciderea lui Karamazov. Creștinismul dostoievskian este impregnat de gnoză, cu autonomia maniheistă pe care i-o conferă răului, cu condamnarea adusă oricărei forme obișnuite de civilizație, cu anarhismul etic și angelismul vid al mântuitorului său.* El se opune tradiției grecești, căci

* Fără să fie nevoie a căuta influențele directe. Cu toate acestea, asupra relațiilor lui Dostoievski cu Swedenborg, cf. C. MIŁOSZ, 1975.

refuză cosmosul. Lumea materială este rea și trupul este condamnat. Tradiției ebraice, căci se opune Legii și se vrea anomic. Tradiției creștine, căci lipsește Întruparea și Hristosul său pare o emanație divină. Dar acest creștinism deviat încearcă să se reechilibreze în mesianismul naționalist. Occidentul este condamnat, dar Rusia e purtătoarea viitorului umanității: o parte a cosmosului este astfel salvată. Omul rus, cu toate greșelile sale, este mai aproape de Dumnezeu decât germanul cu „virtutea“ sa și francezul cu „viciile“ sale: o etică redevine posibilă; ea face din rusitate criteriul binelui. În fine, singura Întrupare a lui Hristos este poporul rus, „Hristosul rus“.

Morala dostoievskiană se dădea drept un evanghелиism. În mod tradițional, teologia morală distinge poruncile care se găsesc în Vechiul Testament și preceptele morale care se găsesc în Noul Testament. Primele sunt obligatorii, celelalte sunt adresate celor care le îndeplinesc deja pe primele. La Dostoievski, totul se petrece ca și cum poruncile ar fi facultative și ca și cum preceptele ar fi obligatorii. Astfel, furtul este scuzabil, dar este absolut interzis a fi proprietar. Lucrarea trupului inspiră oroare, mai ales în căsătorie. În schimb, abstenența este obligatorie, chiar dacă e să fie domolită prin viol. Prin geniul său, Dostoievski dădea consistență nostalgiei pietiste a unei domnii a harului deja instaurate, liberând omul *hic et nunc* de condiția sa terestră. El dădea exemplul unui marcionism moral (opunând unul altuia cele două Testamente), căruia Biserica rusă îi era expusă prin tradiție îndepărtată și mai ales prin influențele recente. Împreună cu mesianismul său, aceasta este una din cele două surse ale antisemitismului său.* Din acest motiv, el întreține o confuzie între un extremism creștin și extremismul revoluționar, confuzie care, după el, nu încetează să se împrăștie.

* Cealaltă sursă fiind mesianismul său rus ce intră astfel în concurență cu poporul lui Israel. Cf. GOLDSTEIN, 1976.

Tema demonului nu este specific dostoievskiană. Este și ea adusă din Occident. Generația lui Pușkin și Lermontov a meditat asupra lui Milton, Byron și Goethe. Totuși, la Dostoievski, demonul nu este o simplă expresie a titanismului, cum era în Franța, în Anglia sau în Germania. El este în chip absolut demonul teologiei, nu supraom, ci înger. Aceasta deschide o cale pentru a interpreta două teme pe care Dostoievski le consideră drept exemplare pentru creștinismul său. Mai întâi, umilința. E o dovadă de mai mare umilință a te declara pe tine însuși izvor al propriului păcat. Nu ești păcătos fiindcă ai cedat ispitei, ci pentru că ești păcătos în fondul tău. Așa face Stavroghin în spovedania sa către Tihon. Apoi, mila. Ești cu atât mai milostiv cu cât preferi propriei mântuiri pe cea a umanității întregi și, în cele din urmă a cosmosului. Așa face Ivan Karamazov. Dar a fi tu însuși cauza păcatului tău nu este faptul omului, ci al demonului, adică al unui înger, desigur căzut, dar înger. Pretinsa umilință revine la a face pe bestia pentru a face pe îngerul și a satisface astfel cel mai vinovat orgoliu. Aceasta ar putea explica faptul că, adesea, în tradiția literară dostoievskiană — există încă amprente la Soljenițin și la Maximov —, Rusia este comparată de bună voie și cu plăcere unui infern. Infernul este de preferat pământului nostru simplu, pentru că el este și un loc angelic. În ce privește actul milostivirii, el constă în a conta mai puțin pe mântuirea personală promisă de creștinism, cât pe *apocatastaza*, *restitutio in integrum* a speculației teozofice care cuprinde în mod egal mântuirea demonilor și extincția Răului. Ivan Karamazov preferă mântuirii apocatastaza, fapt prin care, încă o dată, o face pe îngerul.

Aceste considerații pot părea stranii. Ele luminează cu toate acestea câteva aspecte esențiale ale politicii dostoievskiene. Mai întâi faptul că a tratat deschis tema revoluționară prin intermediul temei demonice. Revoluționarii invadează

Rusia și o împing în abis, așa cum, în Evanghelia după Marcu, demonii alungați de Hristos intră în porcii de la Gadara. Întreaga operă ulterioară *Însemnărilor din subterană* poate fi interpretată ca o tentativă de exorcism, un *Vade retro* angoasat.

Și cu toate acestea, oricât de detestat ar fi el, acest demonism este în chip tainic preferat lumii așa cum e. Într-adevăr, Dostoievski nu este scutit de o anume fascinație în fața acestor tineri, căci cel puțin sunt ruși. Extremismul în bine ca și în rău nu este oare una din caracteristicile rusității? Această violență în rău care lasă să se prevadă Revoluția nu este de preferat, orice s-ar întâmpla, acestui Occident oricum condamnat? „Materialismul“ practic al Occidentului este mai condamnabil, în ochii lui Dostoievski, decât materialismul teoretic al revoluționarilor, pentru că el exprima o bunăstare a fapturii pe care el o judecă absolut insuportabilă.

Urmează că dostoievskianismul va îndemna în chip ascuns la revoluție, deși, în același timp, el o condamnă zgomotos, pentru că prin ea se împlinește distrugerea acestei lumi și se apropie apocatastaza. Ceea ce dostoievskianismul reproșează revoluționarilor nu este faptul de a face revoluția, ci de a nu înțelege ce fac și poate de a nu o extinde astfel atât de mult cât ar trebui. Întotdeauna el îi va apăra contra „burghezilor“. Dostoievski își recapătă simpatia față de socialism în ultimii ani ai vieții sale. Merejkowski, Hippius, Filosofov vor fi încântați de *profunzimea* unei revoluții pe care Occidentul superficial și orgolios este incapabil s-o înțeleagă. Blok va face parte din comisiile Cekăi. Berdiaev va sfârși în admirația patriotică pentru Stalin.

Expresia de sfârșit de secol a dostoievskianismului este simbolismul. El revine, dincoace de materialismul și scientismul populist, la speculația romantică cu care se hrănise prima generație rusă. Lui Baader și Boehme, simbolismul îi adaugă, vai, teozofia lui Steiner. Pe de altă parte, el încearcă să inventeze o nouă religie care ar putea fi un bolșevism

cu un supliment de suflet: este mișcarea *Căutătorilor lui Dumnezeu*. În aceeași perioadă, câțiva bolșevici se gândesc la o nouă religie care ar completa marxismul: este mișcarea *Ziditorilor lui Dumnezeu*. În întâlnirile lor, care de altfel nu au rezultate, se recapitulează cam comic o mare parte a istoriei intelectuale a țării, aceea cel puțin care se divizase în tinerețea lui Herzen, și care încearcă să se reunească în ajunul Revoluției*.

N.B. — Situând ideologia într-o criză religioasă, era firesc să facem considerații în principal asupra destinului creștinismului în Rusia. Cu toate acestea, nu trebuie uitat numărul important de evrei care se alătură, în aceeași țară, mișcării revoluționare, astfel încât poporul rus a avut după Revoluție iluzia că trăia sub domnia evreilor în același mod în care trăia mai înainte sub domnia germanilor. Se invocă de obicei, pentru a explica această raliere, problema națională evreiască și contralovitura antisemitismului. Aceasta nu este suficient ca să explice trecerea, atât de des narată în Memorii, de la iudaismul cel mai pios la ideologia cea mai strictă, care cere renegarea apartenenței evreiești, adică antisemitismul practic.

Ar fi deci interesant de știut dacă există un corespondent iudaic la criza europeană a creștinismului. Nu eram pregătit pentru o asemenea cercetare. Totuși, citindu-l pe

* La sfârșitul secolului apare deci un creștinism progresist, printr-o trecere la stânga a temelor slavofile, dar de data aceasta fără abandonarea fervorii religioase. Acest creștinism progresist invadează clerul și recrutează preoți pentru ceea ce va fi, după revoluție, „Biserica vie“, schismă instigată de guvernarea bolșevică. La sfârșitul secolului începe să pătrundă în mediul clericilor slavofilismul, care este de origine pur laică. Trecerea spre stânga, în Franța, a maurassismului, mai întâi laic, apoi clerical, dând naștere, de la Frontul Popular plecând, unui creștinism progresist, dă o idee apropiată de ceea ce s-a întâmplat în Rusia. Asupra fenomenului, cf. J. SCHERRER, 1973, 1976, 1977.

G. Scholem, nu mi se pare exclus ca o istorie paralelă să existe într-adevăr. Ea ar avea ca jaloane principale: 1) Difuzarea Kabbalei. 2) Criza sabatistă și prelungirile sale. (Toate confesiunile par să sufere o ruptură de echilibru în secolul al XVII-lea, catolicismul, protestantismul, ortodoxia rusă și chiar iudaismul.) 3) Dezvoltarea hasidismului cu aspectele sale sentimentale și speculative care ar trebui comparate cu pietismul german contemporan. 4) Slăbirea iudaismului ortodox talmudic, consecutiv împărțirii Poloniei. 5) Condițiile în care s-au efectuat, sub suveranitatea rusească, secularizarea și emanciparea culturală a tineretului iudaic.

Alții vor spune dacă această paralelă are un sens.

CAPITOLUL IX

Partidul schițat

I

Mărturisirea „ceaadaeviană” a *Catehismului* puna mișcarea revoluționară rusă într-o poziție jenantă.

Neceaeivismul era un activism pur, fără program. Neceaev recuza toate cărțile. El scria: „Gândirea capabilă de a servi revoluția populară se elaborează numai în acțiunea revoluționară și trebuie să fie rezultatul unei serii de încercări și de manifestări practice, dirijate totdeauna și prin toate mijloacele spre unicul scop al distrugerii.”¹

Cultul acțiunii ajungea la o teorie a inutilității teoriei. „Noi nu ne vom lăsa angajați de nici una din aceste frazeologii revoluționare de care fac atâta abuz în prezent campionii doctrinari ai revoluției pe hârtie. Am pierdut întreaga credință în cuvânt; cuvintele nu au importanță pentru noi, decât în singurul caz în care, imediat după ele, se simte sau se vede acțiunea.”²

Dar aceasta este insuportabil.

Mișcarea revoluționară rusă se găsea în fața unei dileme. Sau Revoluția coincidea cu justiția și nu se recunoștea în Neceaev, de unde emana lumina dubioasă a unei delincvențe sordide. Sau, animată de o speranță gnostică, Revoluția trebuia să creeze un nou pământ și noi ceruri; atunci, morala rupea legăturile cu binele comun pentru a se fixa asupra binelui desemnat prin doctrină. Dar totuși, trebuia ca acest bine să fie descris, să aibă o doctrină, o *via positiva*. Fără acestea, actul terorist va părea, dacă nu criminal, cel puțin gratuit, absurd și periculos pentru cauza revoluției. Trebuia

deci, fie să se moralizeze, fie, pentru a rafina sistemul, să se reintroducă pozitivitatea: mișcarea revoluționară va explora aceste căi, rând pe rând.

Scrisorile istorice ale lui Lavrov apar în foileton în 1868 și 1869. Ele cunosc un imens succes în preajma unor tineri preocupați de regulile vieții: „Pe această carte căzuseră lacrimile noastre de entuziasm ideal... Ne dăduse o sete imensă de a trăi pentru ideile generoase și de a muri pentru ele.”³

Gloria lui Lavrov se află în întregime într-un capitol al *Scrisorilor istorice* intitulat: „Prețul progresului”⁴. Un discipol ne face să pricepem motivul entuziasmului general: „Lectura acestei lucrări m-a convins că, în organizarea socială actuală, ca urmare a hazardului nașterii sau a oricărei alte circumstanțe independente de voința indivizilor, membrii societății se repartizează în chip fatal între două grupuri inegale. Unul, cel mai mic ca număr, se găsea într-o poziție privilegiată și era în măsură să se bucure, în detrimentul celuilalt, de toate bunurile vieții; cel de al doilea, care constituie majoritatea zdrobitoare, este condamnat la o mizerie eternă și la o muncă ce depășea forțele umane... Mirtov [pseudonimul lui Lavrov] arăta cu elocvență imensitatea acestei datorii neplătite care apăsă asupra conștiinței grupului privilegiat în fața a milioane de muncitori ai generației prezente și ai generațiilor trecutului... Am fost uluit.”⁵ Esențialul este spus. Umanitatea a plătit prea scump pentru ca gânditorii, în liniștea cabinetului lor, să vorbească despre progres. „M-aș elibera de responsabilitatea pentru costul sângeros al propriei mele dezvoltări, dacă aș utiliza chiar această dezvoltare, pentru a diminua răul în prezent și în viitor.”⁶ Lavrov juca pe sentimentul culpabilității privilegiatului. Acest sentiment se alimentează din nenumăratele surse care nu au relații cu privilegiul. Dar când un tânăr care se simte vinovat este în același timp un privilegiat, el tinde în mod firesc să așeze pe acest privilegiu întreaga povară a culpabilității sale. Acest fapt poate fi analizat ca un

mecanism psihologic (în speță o „raționalizare“). Rezultatul va fi de a „supradetermina“ o atitudine politică printr-un fascicul de forțe psihologice confuze și de a-i da astfel o soliditate și o forță de convingere aflate mult deasupra a ceea ce i-ar conferi valoarea sa intrinsec politică.

Trebuie deci ca datoria să fie plătită. Iată-ne departe de calculul utilitar și de revoluția la rece. Lavrov refuză în bloc legile istoriei și dezvoltarea obiectivă. Împotriva unui atare „obiectivism“, el se face apărătorul „subiectivismului“. Această putea să pară reeditarea unei vechi controverse. În anii '30 și '40, Bakunin, apoi Belinski trecuseră de la o iubire intelectuală hegeliană pentru „realitate“, la una de tipul revoltei schilleriene, pe care ei o condamnaseră totuși, câțiva ani mai înainte. Demersul lui Lavrov este mai apăsător și orientarea sa mai pendantă. El vrea să respingă punct cu punct determinismul implacabil și amoral al cercurilor revoluționare „materialiste“. El crede că valorile morale nu pot fi nici eliminate, nici deduse științific, că protestul contra suferinței este independent de „condiții obiective“. De altfel, nu există condiții obiective: cunoașterea se susține în aceste domenii pe emoții inconștiente sau, mai degrabă, pe *idealuri* alese conștient. „Factorul subiectiv“, ai căror purtători sunt oamenii „dezvoltați“, poate să se opună perfect pretenșiei legii ale istoriei și să modifice cursul evenimentelor. În masa faptelor și a evenimentelor el selecționează „ceea ce este important și semnificativ“. Sensul istoriei este deci suspendat de un ideal etic. „Evoluția idealului nostru moral în viața trecută a umanității este pentru fiecare *singura* semnificație a istoriei.“ Lavrov își definea astfel idealul: „Dezvoltarea fizică, intelectuală și morală a individului; întruparea adevărului și justiției în instituțiile sociale.“⁷ Ce-i de făcut? Acestor „indivizi gândind critic“ trebuie să li se pună întrebarea. Ei transformă lumea gradual, înlocuind religia prin știință și obiceiul, prin ansamblul rațional al legii. Narodnicii anilor '70 au conștiința de a fi acești indivizi.

Scrisorile istorice sunt fără cea mai mică îndoială revoluționare. Puține opere vor recruta atâția voluntari pentru viața militantă. Dar, în același timp, ele sunt îndreptate spre polul antiideologic al mișcării. Există puțină utopie în *Scrisorile istorice*. Lavrov renunță chiar să se sprijine pe mitul slavofil și herzenian al obștii țărănești. Argumentul fundamental este constatarea unei in justiții. Societatea, mai ales cea rusă, nu a respectat justiția distributivă, pentru că împărțirea nu este egală între clasele beneficiare ale progresului și celelalte clase. Ea nu a respectat justiția comutativă, pentru că, în schimbul beneficiilor primite, indivizii evaluați nu au plătit partea care le revine. Lavrov este revoluționar, dar al unei revoluții de tip clasic, vizând restabilirea violentă a unui echilibru de mult pierdut, o împărțire a bogățiilor conformă egalului. Acest element de drept natural, anterior ideologiei și mai fundamental decât ea, a rămas un element permanent al narodnicismului și chiar al social-democrației ruse. Apoi, el s-a încărcat de ideologie.

Lavrov a debarcat la Paris cu un an înainte de Comună. El era atunci, în același timp, un „apostol al Revoluției” după un martor rus liberal (Stakensneider) și un „liberal tipic” după un alt martor rus (Sajin), prieten al lui Necaev. Dar aici, noul Herzen al noului narodnicism suferă în fața Comunei același șoc pe care înaintașul său îl resimțise față de anul 1848, și acest șoc produce aceleași consecințe. El a fost dezgustat de Occident. S-a lepădat de germenii liberali pe care-i purta în el. Comuna din Paris, scrie el, este un mare eveniment al istoriei mondiale: poporul „necunoscut” (muncitorii) a încercat o experiență de organizare statală și se orientează spre o federație de comune libere conducându-se singure. Asta e din Marx. El îl devansează în schema sa asupra Comunei din Paris. Lavrov, cel care redactează între Londra și Zürich, între 1873 și 1876, edițiile groase ale revistei *Vperiod* este diferit de Lavrov, cel al *Scrisorilor istorice*. Nu se mai pune decât problema regenerării

totale a societății prin viitoarea revoluție. Știința trebuie să înlocuiască religia. Libertatea este un mijloc, fericirea este scop. În 1876 Lavrov își definește programul. El este cum nu se poate mai radical. Naționalizează presa. Închide toate școlile. Lumea burgheză (el o judecă totuși după Elveția) îi apare ca un haos. În Rusia, unde se conturează șansele unei revoluții în același timp sociale și politice, nu va trebui în nici un caz să se facă alianță cu tendințele liberale. Rusia nu va fi parlamentară. Rolul intelighenției este de a emana o falangă revoluționară care pregătește și face propaganda pentru forțele vii ale poporului. La această dată, el este apropiat de Tkacev. În 1917 ar fi fost maximalist sau eser* de stânga. Ar fi capitulat înaintea bolșevicilor. Oricum, în revoluționarismul său cel mai extrem, el și-ar fi păstrat fără îndoială atitudinea etică. El s-a ideologizat, dar nu până într-atât încât să elimine acest nucleu ireductibil⁸.

Cazul lui Mihailovski nu este foarte diferit. Acest publicist s-a aflat la apogeu puțin mai târziu. Influența sa a fost considerabilă până spre 1890. El retransmite în Rusia ideile lui Haeckel și mai ales ale lui Spencer, care de câțiva ani ieșise în avanscena intelectuală cu o nouă îmbinare de idei-forță: evoluție, darwinism social, scientism pozitivist în contextul unui capitalism triumfător⁹.

Articolul său celebru: *Ce este progresul?* (1869) pleacă, aidoma lui Spencer, de la o anumită „lege a lui Baer”: progresul, în lumea organică, merge de la simplu la complex, de la omogenitate incoerentă la eterogenitate coerentă. De unde, un gen de lege a celor trei stări. Umanitatea cunoaște mai întâi un individualism fără cooperare socială (trecutul) apoi (ne aflăm în acest stadiu) diferențierea socială și alienarea persoanei individuale într-o multitudine de sfere de activitate autonome, în fine (în viitor) o epocă *în mod subiectiv antropocentrică*. Aceasta se caracterizează printr-o

* Eser — social-revoluționar (*n.t.*).

reîntoarcere conștientă la individualitate, dar în cadrul unei cooperări sociale acceptate și voite pe de-a-ntregul. În unitatea socială organică regăsită, individul va putea, rând pe rând, să fie țaran, artizan, artist și savant, potrivit nevoilor și potrivit capacităților.

Acest punct de vedere avea avantajul de a furniza o cauțiune științifică vechilor motive slavofile. Într-adevăr, obștea țărănească, oricât de inferioară prin „nivelul de dezvoltare” față de societatea occidentală, era superioară prin „tipul de dezvoltare”, pentru că permitea în sânul său schimburi organice între oameni și nu lipsea decât un bobârnac modernizator pentru ca ea să fie matricea exemplară a epocii *subiectiv antropocentrice*. Acesta a fost unul din motivele succesului lui Mihailovski.

Într-o serie de articole pe care le scrie în 1875 și 1876 (*Lupta pentru individualitate*), Mihailovski constată o pierdere de încredere în garanțiile „formale” ale libertății și o nostalgie pentru formele medievale ale vieții sociale. În Evul Mediu, într-adevăr, relațiile umane nu erau reificate. Omul avea un raport imediat cu semenul său. Capitalismul, după atrocitățile acumulării primitive, nu eliberează individul. Nu trebuie lăsat să-și facă drum în Rusia. „Problema muncitorească este în Rusia o *chestiune conservatoare*, pentru că soluția constă pur și simplu în a păstra mijloacele de producție în mâinile producătorilor.” Mihailovski scria atunci sub influența primului volum al *Capitalului*. Învățase costul ridicat al capitalismului, dar refuza să plătească prețul. În timp ce reflecta asupra lui Marx, Mihailovski reflecta și asupra lui Tolstoi. Ca și el, Tolstoi respingea caracterul inexorabil al legilor istoriei, făcea să predomină „punctul de vedere etic”. De asemenea pune mai puțin preț pe *nivelul* de dezvoltare decât pe armonia dezvoltării, care poate fi întâlnită mai degrabă la un țaran decât la un intelectual frământat. Ceea ce Tolstoi descoperise în lumina religiei, Mihailovski probase cu rigoarea *științei*. Dar Lenin avea deplin

temei să taxeze aceasta drept romantism și s-o califice de reacționară în sensul „istorico-filozofic” al termenului, căci Mihailovski „încerca să măsoare noua societate cu vechea măsură patriarhală și dorea să găsească un model în ordinea veche și în tradițiile care sunt absolut neadaptate la schimbarea condițiilor economice”. Păstrarea în fața lumii care vine a unui instrument de măsură provenind din lumea veche și sugerarea, în acest fel, a existenței unui etalon fix al valorilor, îl așeza pe Mihailovski în afara jocului.

În plus, Mihailovski descoperea implicațiile neliniștitoare ale organicismului. Darwinismul îi apărea într-o lumină pesimistă. Evoluția ne conduce la mai rău și nu la mai bine. Dacă, așa cum asigură Haeckel, perfecțiunea întregului antrenează imperfecțiunea părților, societatea este inamicul natural al omului. „Eu proclam că mă voi război cu această individualitate superioară (societatea) care generează pericolul de a mă absorbi. Perfecțiunea sa îmi este indiferentă. Pe mine vreau să mă perfecționez.” Pentru această societate organică, capitalismul dezvoltat oferă modelul perfect. Mihailovski nu îl vrea, și preferă o societate mai puțin organică, bazată pe „cooperarea simplă”, conștient acceptată. El se opune, așadar, nu numai lui Marx, ci și lui Durkheim. La sfârșitul vieții sale, el se întoarce pe jumătate conștient la întâiul romantism german. Iubirea, declară el, este o nostalgie a completitudinii. Diviziunea umanității în două sexe, după exemplul oricărei diviziuni și mai ales al diviziunii muncii, îl lipsește pe om de totalitatea ce constituie perfecțiunea. Mitul Banchetului ne este scump din două motive: „În primul rând, el ne arată clar superioritatea hermafroditismului asupra organismului dismorfic sexual; apoi, pentru că indică, cu egală claritate, că iubirea sexuală este o formă de maladie.” Mihailovski reface cu vioiciune cursul istoriei intelectuale ruse până la Schelling și Baader.

Scientismul nu a fost la el niciodată decât un veșmânt de epocă. Atunci când moda intelectuală s-a schimbat și

când conștiința europeană a anilor 1890 s-a orientat către spiritualism, către un neoidealism, iraționalismul, ideile lui Mihailovski s-au acordat perfect la această orientare nouă. Aceasta nu înseamnă că ar fi încetat să fie „progresist” și nici, poate, revoluționar. Dar era așa din rațiuni „naive”.

Lavrov și Mihailovski inventează motivații etice pentru a îmbrățișa acțiunea revoluționară. Că fac apel la culpabilitate, ca Lavrov, sau la considerații vag scientiste, ca Mihailovski, ei se întemeiază, amândoi, pe o conștiință tradițională a dreptății și in justiției. Societatea rusă era suficient de creștină pentru a fi păstrat această conștiință și era de asemenea destul de injustă, potrivit criteriilor secolului al XIX-lea, pentru ca această conștiință să fie deosebit de vinovată. Din cauza lui Lavrov și Mihailovski intră tinerii ruși în revoluție: pentru că revoluția este binele. Dar aceasta nu reprezintă cauza pentru care ei rămân în revoluție, deoarece binele revoluționar nu fusese cel pentru care ei deveniseră revoluționari. Trebuie ca ei să înțeleagă noile motive, a căror esență nu este etică, ci teoretică. Plecând de la punctul zero al nihilismului neceavist, ne ridicăm deci de la stadiul etic la stadiul ideologic al revoluției și atunci are loc întâlnirea inevitabilă cu marxismul.

II

Capitalul a fost primit în Rusia, țara de care Marx avea oroare, mai devreme decât în țările cărora li se adresa și la care această lucrare se raporta*. Primul volum din *Capitalul* fusese tradus în 1872, cinci ani după publicarea sa în germană și cincisprezece ani înainte ca englezii să găsească de

* Această problemă a pătrunderii marxismului în Rusia a fost pusă din nou de către WALICKI, 1969. Cf. cap. III, *Populism and Marxism*, p. 132 și urm.

cuviință să-l traducă. Traducerea rusească a fost începută de Gherman Lopatin care se remarcase printr-o încercare de a-l elibera pe Cernîșevski din deportarea sa în Siberia, și continuată de Danielson, care se declara marxist convins. Teroristul Kravcinski scrie o nuvelă al cărei scop era să răspândească pe cale romanească, printre muncitori, teoria plusvalorii. Încă din 1865, Tkacev, îşi zicea discipol al lui Karl Marx, ale cărui idei „au devenit comune oricărui om care gândeşte şi este cinstit“. Mihailovski se orientează către Marx, dar, este adevărat, pentru a-i întoarce spatele. Lavrov, imediat ce a scăpat din Rusia ia contact cu Marx şi umple revista sa *Vperiod* de consideraţii asupra „legilor obiective ale dezvoltării“. Într-o scrisoare adresată lui Marx la 25 octombrie 1880, comitetul executiv al partidului *Narodnaia* *volea* îl informa cu privire la *Capitalul* că era de mult timp un manual de utilizare cotidiană în rândurile intelighenţiei democratice ruse. Era la fel de fals ca şi organizaţia fantomă cu care Neceaev i se mândrea lui Bakunin; ceea ce era semnificativ era însă faptul că fantasma domnea şi într-un caz şi în celălalt. Bakunin însuşi avea cea mai mare stimă pentru scrierile teoretice ale marelui său adversar, subscria în principiu la materialismul istoric şi se oferea să traducă în ruseşte *Capitalul*.

Faptul este cu atât mai straniu cu cât toată lumea, Marx, revoluţionarii şi guvernul rus gândeau împreună că nu există capitalism în Rusia. Cenzorul care a permis publicarea *Capitalului*, un anume Skuratov, gândea că lucrarea era dirijată exclusiv contra ordinii sociale a Occidentului şi că ordinea socială din Rusia avea în această privinţă conştiinţa liniştită, de vreme ce nu adoptase niciodată principiile *laisser-faire*-ului şi că „proteja cu grijă bunăstarea muncitorilor“. Frontiera imaginară trasată de slavofili între Rusia şi Occident a fost, la acest cenzor necunoscut, motivul pentru a deschide frontiera reală a acestei chintesente a tuturor „otrăvurilor Occidentului“, într-atât era de convins că pământul rusesc, prin natura sa, nu putea să fie contaminat.

Asupra problemei pătrunderii capitalismului în Rusia trebuie să evităm să intrăm în dihotomia „feudalism” — „capitalism”, care nu are sens decât în interiorul marxismului dogmatic. În secolul al XIX-lea, noțiunea de capitalism nu e închisă în terminologia strictă a *Capitalului*. Ea admite accepții mai largi și mai vagi, toate legate de modernitatea occidentală. Capitalismul este unul din cuvintele de care se servește secolul al XIX-lea pentru a se desemna pe el însuși.

În acest sens, Rusia, în măsura în care participă la această modernitate, și se străduiește în acest sens de mai multe secole, participă la „capitalism”. Statul o împingea pe această cale și tot el, în același timp, o stingherea. Dar nu avea un sistem pe care să-l opună capitalismului, capitalism care nu se propunea nici el ca sistem. Intervenția atât de copleșitoare a statului rus se explică prin obligația de a îndeplini sarcini militare și imperiale în condițiile dificile ale unei țări sărace și ignorante. Statul se substituie societății civile, nu din principiu, ci din necesitate, chiar dacă evoluează și face după aceea, dar numai după aceea, din necesitate o virtute. În cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, el însuși pune accentul pe modernizare și pe o competiție de inițiative novatoare între reprezentanții aparatului administrativ și particulari. O intervenție prea constrângătoare era considerată chiar de către el drept soluție de ultimă instanță. Prin starea sa de spirit și prin perspectivele sale, Rusia era mai aproape de Europa decât în oricare moment al istoriei sale. Rămâneau desigur zone imense care se găseau departe de modernitate. Aparatul birocratic ca atare constituia o incompatibilitate nu prin sentimentele sale moderniste, ci prin însăși existența sa. Totuși, între Europa de Vest și cea de Est exista un *continuum* pe care-l atestau toți călătorii, fie ei ruși în Occident, francezi sau englezi în Rusia. Capitalismul desemnează deci lumea așa cum evoluează și mai ales încotro evoluează ea pe cel de-al doilea versant al secolului.

Acestei lumi, o parte a intelighenției ruse i-a opus totdeauna un refuz global. Tradiția slavofilă introducea o diferență de esență între Rusia și Europa. Ea impunea o dihotomie geografică a binelui și răului, dublată în plan istoric, binele fiind trecutul rus și răul, prezentul european. Dar o parte a statului își trage și el profitul din aceste opoziții. Într-adevăr, prin esența sa, el este condamnat să devină străin de opera sa modernizatoare. În măsura în care reușește, Rusia europenizată va respinge curând această mașină care pentru a-l europeniza s-a fixat într-un model non-european. Singura frontieră adevărată între Rusia și Europa era forma statului său. De aceea mulți funcționari aveau considerație pentru concepția care se bucura de această diferență și care conferea frontierei o soliditate metafizică. Statul s-a folosit de slavofili și aceștia își puneau nădejdea în el. Dar când opoziția a fost transpusă pe terenul profan, narodnicii n-au încetat totuși să facă apel la stat. Herzen și tânărul Cernîșevski îl somau pe Alexandru al II-lea să devină Petru cel Mare care să le realizeze utopia. În același mod, statul, care știuse să dea o culoare religioasă antipatiei sale politice pentru lumea europeană, a știut în fața narodnicilor să-i dea o culoare economică. El proteja Rusia de capitalism. Și iată pentru ce lăsa să fie expuse ororile acestuia, autorizând voluminosul tratat al dr Marx.

Walicki remarcă faptul că marxismul a făcut mai mult decât să influențeze narodnicismul: el a fost cadrul său principal de referință¹⁰. Căci în ce privește realitatea, refuzată de revoluționari, marxismul le permitea s-o sesizeze în bloc, ca o totalitate unificată. *Capitalul* îi învață să-și cunoască inamicul numărul unu și să-l organizeze conceptual ca pe un organism coerent. Ei păstrau deprinderea slavofilă de a cerceta în Occident originea răului în care se scufundă Rusia. Păstrau aceeași dispoziție a spiritului de a face să derive acest rău dintr-un principiu unic, luat de această dată din economia politică și nu din teologie. *Capitalismul* e sub-

stituit lui *filioque**. Există totuși o disparitate între cele două procese catastrofice deduse de către slavofili plecând de la *filioque*, și de către Marx plecând de la formarea *Capitalului*.

Primul este abstract, evanescent, celălalt, concret, hrănit de dezvoltarea însăși a realității, constatabile tot timpul în preajma sa. Unul este lipsit de forță proprie, celălalt posedă un dinamism incomparabil. Iată un alt motiv care i-a împins de timpuriu pe ruși spre marxism: lumea rea, așa cum este înțeleasă de marxism, este înfățișată ca un asalt permanent. Ea dă deci acțiunii revoluționare un caracter de urgență. Trebuie acționat acum, căci „capitalismul” este iminent. În fine, marxismul dădea generațiilor atee o garanție a certitudinii echivalentă celei pe care generația credincioasă o plasase în cea mai sublimă dintre dogme: el era științific.

Captarea marxismului de către un mediu atât de străin celui care l-a văzut născându-se nu putea decât să-l devieze într-o direcție necunoscută fondatorului. În discipolii săi ruși, Marx îi descoperea pe primii „marxiști” — și în zadar îi avertiza că el nu e marxist. În mâinile lor, *Capitalul* devenea o sistematică a răului. Ei știau de acum contra cui, adică pentru ce luptaseră. Erau astfel eliberați de nihilism. Dar marxismul le furniza un instrument rațional infinit mai puternic decât materialismul primitiv al lui Cernîșevski. Adeziunea lor era mai întâi o conversiune intelectuală, înainte de a fi o conversiune politică. Într-adevăr, prin argumente marxiste ei susțineau un program opus celui al Internaționalei. Ei absolutizau critica marxistă a „aspectelor negative” ale capitalismului și ale democrației burgheze. Nu erau pregătiți să accepte teza potrivit căreia capitalismul, cu toate cruzimile sale, era fără îndoială cel mai mare

* *Filioque*, principiu dogmatic catolic, potrivit căruia „sfântul duh” provine atât de la Dumnezeu-tatăl, cât și de la Dumnezeu-fiul (*n.t.*).

progres al istoriei umane. Walicki remarcă faptul că viziunea lor despre capitalism era, în linii mari, non marxistă, pentru că îl considerau ca un proces esențialmente regresiv, dar cu o argumentație și un limbaj împrumutate de la Marx¹¹. Vechiul spirit manihean își aservise cea mai puternică raționalizare.

III

Cu Tkacev, spiritul cernîșevskian întâlnește, pentru prima oară, spiritul marxist. Tkacev era din aceeași generație ca Neceaev. Student, el este un cititor al ziarului *Sovremennik* al lui Cernîșevski. Arestat cu prilejul unor tulburări de mase, își petrece toamna anului 1861 în compania câtorva sute de camarazi, în închisoare. Are șaptesprezece ani. În anii următori, va sta frecvent la închisoare. Atunci a emis faimoasa propoziție, potrivit căreia lichidarea tuturor oamenilor mai bătrâni de douăzeci și cinci de ani era singura capabilă să regenereze Rusia*.

În acest moment, el și-a definit deja programul, care nu va evolua. Într-un cuvânt, este vorba despre „egalitatea de fapt“. Nu trebuie confundată cu egalitatea politică sau juridică, nici chiar cu cea economică, fiindcă ea este „o egalitate organică, fizicologică, condiționată de o aceeași educație și prin comunitatea condițiilor de existență“. Tkacev proslăvește deci un comunism de veche tradiție utopică.

„Problema repartiției resurselor va fi actualizată când toate persoanele vor fi necondiționat egale, când nu va mai

* B. KOZÎMIN, 1922, p. 19. Monografia lui KOZÎMIN rămâne lucrarea esențială. Completată de B. KOZÎMIN, 1961, care reproduce prefața operelor alese ale lui Tkacev, editate de același autor în 1932–1933.

exista între ele cea mai mică diferență, nici intelectuală, nici morală, nici fizică.“¹²

Acest comunism egalitar nu este în principal o soluție economică. El este „scopul final și singurul posibil al societății umane“ și, în același timp, „criteriul suprem al progresului istoric și social“. Căci, ca un bun discipol al lui Cernîșevski și Neceaev, Tkacev identifică legea istoriei și legea morală: „Tot ceea ce putea apropia societatea de acest scop era progresist, tot ceea ce o îndepărta, regresiv.“¹³

Rolul elitei intelectuale este de a „găsi în ea însăși, în cunoștințele sale, în dezvoltarea sa mentală superioară, în condițiile sale morale și culturale“ primul punct de sprijin capabil să răstoarne puterea stabilită. Tkacev nu cade în idealizarea populistă sau slavofilă a Poporului.

„Idealizarea mulțimii necivilizate, scria el în 1868, cu privire la romanele țărănești ale lui Reșcetnikov este una din iluziile cele mai periculoase și cele mai răspândite.“¹⁴ Masele nu au capacitatea, și nici dorința de a se elibera. Ele nu știu. Cei care știu sunt „oamenii viitorului“. El le face acestora, în 1868, un portret asemănător în toate punctele sale modelului cernîșevskian. Omul viitorului evită aerele romantice. „Nici ascet, nici egoist, nici erou“, el se aseamănă cu omul obișnuit, având o voință de a fi prozaic care era deja subliniată în *Ce-i de făcut?* Nu sentimentul este cel care contează, ci ideea: „Semnul lor distinctiv constă tocmai în faptul că întreaga lor activitate, ca și modul lor de viață sunt determinate printr-o aspirație, printr-o idee pasionată.“ Supunerea tuturor laturilor persoanei față de idee îi asigură unitatea. Realistul, cunoscând și stăpânind realul, este ferit de conflicte, calm, senin, discret, rezonabil. Din exterior el seamănă cu un burghez. „A realiza această idee devine unicul imperativ al acțiunii lor, pentru că ea se confundă în întregime cu concepția privind fericirea personală. Totul este supus acestei idei, totul îi este sacrificat — în măsura în care se poate vorbi în acest caz de sacrificiu.“¹⁵ Minciuna este

justificată dacă ea contribuie la triumful principiului moral cel mai înalt — care este programul (în mod simultan lege a istoriei) pe care l-am rezumat. Astfel, Tkacev poartă în el, intact, idealul revoluționar al anilor '60: Ideea absolută este enunțabilă. Oamenii viitorului o cunosc, conspiră să o întrupeze.

Și cu toate acestea, în 1865, Tkacev traducând un pasaj din *Critica economiei politice*, îl menționa pe Marx pentru prima dată în istoria presei ruse și adăuga că nu există nici o persoană inteligentă sau onestă care ar putea să facă cea mai mică obiecție acestei concepții. Ce însemna pentru el marxismul? Dacă judecăm după scrierile sale, el prelua din marxism un materialism economic elementar. El a schițat un studiu asupra istoriei raționalismului: gândirea modernă este produsul capitalismului, și raționalismul, o consecință a domniei burgheziei. Reforma religioasă în Germania secolului al XVI-lea este, de asemenea, simbolul intereselor burgheziei. De fiecare dată când își încerca puterile cu marxismul, el regăsea imediat utilitarismul și materialismul sumar al maestrului său, Cernîșevski. Puțin importă. Ceea ce contează, în „marxism“, este „marea sa importanță practică“. Materialismul economic este capabil să „concentreze energia și activitatea celor care se devotază sincer cauzei sociale“. El „incita la o activitate practică directă“. Într-adevăr, marxismul aduce Ideii o coeziune superioară. „Cu cât un ideal este mai abstract, scria el cu privire la comuniștii francezi, cu atât este mai logic. Edificându-l, omul nu este ghidat decât de legile logicii pure. El nu poate conține nici contradicții, nici ilogisme. Totul este dedus dintr-o idee, totul este echilibrat și armonios.“¹⁶ Tkacev pare a fi unul dintre acei revoluționari pentru care este mai puțin important să fii, decât să te declari marxist; mai puțin urgent să pătrunzi în tainele unei teorii, decât să-i garantezi în bloc gândirea punându-te sub patronajul ei, conferindu-i eticheta unei doctrine prestigioase care, înainte de orice examinare, este considerată fiabilă.

lă, unitară, științifică. Or, nu acesta este cazul. Tkacev a utilizat foarte judicios marxismul. În mod obișnuit se spune contrariul. El este considerat iacobin, buonarottist și este cert că el a avut legături cu blanquiștii parizieni. Cu toate acestea, gândirea lui s-a format în întregime în Rusia. Comunismul său terorist nu era iacobin decât prin referire la Robespierre și la Marat, obișnuită în Rusia, și prin întâlnirile emigrației. În mod cert, el nu era discipolul lui Marx, nici în ce privește perspectivele sale politice, nici în schema revoluției. Dar analiza pe care o făcea situației ruse în perspectiva propriei sale revoluții era corect marxistă și putea să treacă pe drept cuvânt drept o adaptare creatoare a punctului de vedere descoperit de Marx.

Odată cu o viziune comparativă a societății ruse în raport cu societățile occidentale, Marx îi aduce un *timing* al acțiunii revoluționare. Faptul că nu există burghezie în Rusia — și că nu există nici proletariat, în sens marxist — nu are importanță, nu este un argument potrivit, ci unul în favoarea posibilității revoluției. Rusia este situată, cu o anume întârziere, pe vectorul istoriei europene care se realizează potrivit liniilor definite în *Capitalul*: „Oricât de lent și fără forță, noi avansăm pe calea dezvoltării economice și această evoluție este supusă acelorași legi, se realizează în aceleași direcții ca în statele occidentale [...] Există deja la noi, în acest moment, toate condițiile pentru formarea, pe de o parte, a unei foarte puternice clase conservatoare de țărani, proprietari și *farmers* și, pe de altă parte, a unei burghezii financiare, comerciale, industriale, pe scurt, capitaliste“ [...] „Iată de ce nu putem aștepta, iată de ce afirmăm că revoluția în Rusia este realmente indispensabilă în chiar acest moment. Nu vom admite nici un răgaz, nici o întârziere. Acum sau niciodată.“¹⁷

În 1874, Tkacev se alătură, în plan teoretic, la ceea ce va fi, după 1917, punctul de vedere liberal menșevic asupra Revoluției ruse: Rusia se îndreptă, din punct de vedere structural,

către tipul social occidental; războiul a fost accidentul care, făcând Rusia să revină la un stadiu anterior și slăbind statul, a permis succesul acestui arhaism care era mișcarea bolșevică. Fiindcă subscria dinainte la o teorie „accidentalistă” a revoluției ruse, a fost Tkacev capabil să o prevadă cu atâtă perspicacitate într-o scrisoare adresată lui Engels: „Vor fi suficiente două sau trei înfrângeri militare, câteva insurrecții țărănești simultane în două sau trei provincii și o insurecție pe față în orașe, în timp de pace, pentru ca guvernul să rămână complet izolat și abandonat de toți.”¹⁸

Specificitatea situației din Rusia, pe care îi cerea lui Engels s-o recunoască și pe care i-o descria în termeni marxiști, indica două puncte strategice — statul și partidul revoluționar. Cât privește statul rus, Tkacev cădea de acord cu ceea ce acest stat spunea despre sine în mod oficial, că nu exprimă interesele vreunei clase. În Occident, îi scria el lui Engels, „nu numai soldătimea și poliția sunt cele care îl susțin, ci întreg sistemul societății burgheze [...] La noi [...] dimpotrivă, forma socială își datorează existența statului, un stat care nu ține decât de un fir de păr, un stat care nu are nimic comun cu regimul social existent”.¹⁹ Este aproximativ ceea ce afirma despre statul despot rus școala istorică liberală, de la Soloviov la Miliukov și Plehanov. „Statul nu reprezintă la noi interesul vreunei clase. El le împovărează pe toate în mod egal.” Astăzi, statul rus funcționează în profitul conservatorilor, al proprietarilor de pământ și al capitaliștilor. Dar, în esență, el este neutru și poate fi deturnat spre un alt scop. În mod logic, Tkacev scrie deci: „De vreme ce în societatea contemporană în general, și în Rusia în particular, forța materială este concentrată în puterea de stat, revoluția autentică nu se poate realiza decât cu o singură condiție: cucerirea puterii de stat de către revoluționari. În alți termeni, scopul următor și imediat al revoluției este de a cuceri această putere și de a transforma statul conservator într-un stat revoluționar.”²⁰

Această cucerire se va face prin violență. Dar cine o va conduce? Revoluționarii înșiși. Masele, în măsura în care ar fi capabile să se ridice, nu ar face această revoluție. „Revoluționarii sunt cei care fac revoluția.”²¹ Tkacev s-a interesat de timpuriu de fenomenul intelighenției. El observa că civilizația rusă avusese acest merit de a produce în același timp ignoranța poporului și dezvoltarea „ideilor sănătoase și a conceptelor într-un grup limitat al clasei noastre cultivate”. El schițează o teorie marxistă a dezvoltării ideilor revoluționare în intelighenția. Înainte de eliberarea iobagilor, ea era de origine nobilă și reflecta interesele privilegiaților. Dar, de acum, ea provine „dintr-o altă clasă de persoane, intermediară între cele care au o solidă bază economică și cele care nu o posedă deloc”²². Este deja ideea leninistă a celor două generații, nobilă și plebeiană, ale intelighenției. Noii intelectuali sunt într-o situație precară. Ei trebuie să trăiască, fără garanția serviciului, din munca lor. „Cu cât el (intelectualul) se simte mai dependent de ceilalți, cu atât simte mai puternic necesitatea unei solidarități integrale a intereselor umane.”²³ El devine deci socialist prin condițiile sale obiective de viață. Din acest mediu se va recruta nucleul partidului format din *realiști*, din *oameni ai viitorului*. Aceștia, intrând în organizație, rup cu intelighenția care, ca atare, nu are nici un privilegiu. Este fals a gândi că oamenii de cultură creează progresul pentru că aduc cultura. Ca și Lenin, Tkacev consideră intelighenția ca un rezervor de revoluționari, dar nu ca o clasă revoluționară. Intelighenția oscilează în mod spontan între supraestimarea de sine și desconsiderarea de sine. Ea este, prin natura ei, vanitoasă și servilă: „Dacă ați fi puși într-un puț negru și vi s-ar spune: căutați parfumul acestor miasme, demonstrați despre conținutul acestui puț negru că este cea mai sănătoasă și mai agreabilă mâncare [...] veți fi întotdeauna gata să faceți servicii, ați executa ordinele [...]. Voi sunteți cei care arătați drumul progresului! În realitate, mergeți acolo unde sunteți împinși.”²⁴ Puterea leninistă se va îndârji să verifice această

predicție. Faptul că atâția revoluționari provin din intelighenție este o chestiune de circumstanță. Dar ei nu au de ce să-i fie recunoscători. Ei au intrat într-o lume în care apartenența de clasă nu mai contează. Narodnicii îi obiectau lui Tkacev că, ajunsă la putere, elita ar realiza un stat tot atât de opresiv ca și cel care există deja. Tkacev răspundea că minoritatea la care se gândea el nu era compusă numai din nobili pocăiți, ci conținea, de asemenea, *raznocinți* (oameni de „ranguri variate”) și elemente provenite din țărănime. „Apoi, adăuga el, originea socială nu este problema esențială: totul depindea exclusiv de ideile, de principiile care ar ghida-o în acțiunea sa.”²⁵

O analiză marxistă de cea mai pură speță întărea această scrupuloasă separare a intelighenției și a partidului revoluționar: într-adevăr, scria el, intelighenția, ca și Rusia, se îmburghezea. Epoca intelectualului șomer și disponibil pentru ideal este revolută. Capitalismul spune acum intelectualilor: „Dezvoltați industria și comerțul, raționalizați agricultura, învățați poporul să citească, fondați bănci, spitale, construiți căi ferate etc., în schimb, vă voi asigura o bună și solidă recompensă și mă voi strădui să procedez în așa fel încât activitatea voastră să nu fie foarte apăsătoare, voi crea condițiile care vor corespunde caracterului vostru și, în plus, vă voi acorda un sentiment de satisfacție față de opera voastră, care vă va alunga melancolia.”²⁶ Era, într-adevăr, ceea ce stătea să se petreacă. Intelighenția, abandonând „principiile ideale”, se transforma în ingineri, medici, institutori. Punctul de sprijin al revoluției se clatină. Încă o dată „nu trebuie lăsat să treacă momentul oportun”.

Revoluționarii trebuie deci să se organizeze temeinic. Totul depinde „de o organizare puternică a forțelor revoluționare, de o uniune a eforturilor individuale și particulare într-un tot comun, disciplinat, puternic”²⁷. Mișcarea „Către popor” este o pierdere de timp. Revoluționarii trebuie să plaseze centrul de gravitate al revoluției acolo unde este, adică în mijlocul lor și nu în afara lor înșile. Metoda lui Ne-

ceaev este bună. Partidul lui Tkacev corespunde, destul de fidel, visului conspirator al *Catehismului*. El este hotărât minoritar. El nu cade „în iluzia“ unei mișcări revoluționare care ar ieși din „grupurile naturale“ printr-o „evoluție naturală“, ceea ce reprezintă totuși fondul ideii social-democrate marxiste. Lui Lavrov și propagandiștilor naivi de la sate li se face observația că nu se pot organiza satele, propovăduindu-le în același timp că orice putere este un rău. „Indiferent că se întemeiază pe principii federaliste sau centralizatoare... orice organizație este totuși, întotdeauna, autoritară și, în consecință, antianarhistă.“²⁸ Era un lucru de bun-simț. Partidul este prin natura sa slab și puțin numeros. Este ca o armată într-o țară inamică. „Problema unirii și a organizării este o chestiune de viață și de moarte.“²⁹

Se poate spune că Tkacev repudia complet amicitiiile sale bakuniniste și anarhiste? Dimpotrivă, el le apăra în fața lui Engels. Căci poporul era necesar rupturii revoluționare. Concepția sa despre popor se îndepărtează total de cea a lui Marx, dar o anticipează pe cea a lui Lenin, în măsura în care așteaptă de la popor nu o capacitate constructivă autonomă, ci o capacitate distructivă. Poporul este forța brută, primară, *stihiiinost** indispensabilă. Și iată cum vede el raporturile dintre partid și popor: „Minoritatea revoluționară, eliberând poporul de jugul care-l oprimă, ca și de teama și de spaima sa în fața vechii puteri, îi dă posibilitatea să-și manifeste forța distructivă și, sprijinindu-se pe această forță, dirijând-o abil spre distrugerea dușmanilor revoluției, ea subminează fortărețele care o înconjoară, le lipsește de toate mijloacele de rezistență și de reacție. Drept consecință, utilizând forța și autoritatea sa personală, ea introduce noi elemente progresiv-comuniste în condițiile vieții poporului, eliberează această viață de obstacolele sale seculare, animă formele sale pietrificate și uscate.“³⁰ Pentru un alt motiv, Tkacev menținea o complicitate cu vechiul spirit al

* Stihia (n.t.).

*bunt-ului** rusec: anume acela că mitul anarhist se afla la capătul dictaturii. În directivele fundamentale cărora trebuia să li se supună statul revoluționar, după suprimarea schimbului economic, abolirea inegalității fizice, intelectuale și morale, instaurarea unui sistem obligatoriu de educație socială integrală, nimicirea familiei, citim: „Dezvoltarea autonomiei în administrarea colectivă, însoțită de o slăbire graduală, apoi de o distrugere a funcțiilor centrale ale puterii de stat.”³¹ Deja *Statul și revoluția*! Paralela cu Lenin se impune prin ea însăși.

Apropierea este atât de tentantă, că istoriografia sovietică evită subiectul. Operele sale complete nu au fost publicate în întregime. Kozîmin, editorul lor și autorul monografiei din care decurg toate celelalte, a știut să se oprească la timp pentru a nu-și atrage grave neplăceri.

Combinarea între realismul consecvent al mijloacelor și utopismul radical al scopurilor caracterizează în mod egal pe Tkacev și Lenin, și unul și celălalt fiind izolați în mișcarea revoluționară a timpului lor, mișcare, în ochii lor, prea moderată în scopuri și prea utopică în realizare, ceea ce provoacă, la unul și la celălalt, aceeași exasperare. Dar a nu vedea contrastul între cei doi oameni înseamnă a renunța să înțelegem de ce Tkacev a murit nebun la azilul Sf. Ana, iar Lenin, la putere, la Kremlin.

Trebuie văzut, într-adevăr pe ce se susține paralela: se susține pe *teoria* lui Tkacev și *practica* lui Lenin. Iată de ce paralela nu a putut fi recunoscută decât după Revoluția din Octombrie. Teoria lui Lenin nu conține nici unul din elementele cu alură cinică sau machiavelică ce reprezintă valoarea teoriei lui Tkacev când e raportată la tehnicile politice ale marelui său succesor. Potrivit lui Lenin, nu partidul face revoluția, ci clasa muncitoare, masele țărănești, poporul, și atunci când e suspectat de contrariu intră în joc o profesiune de credință de un marxism ireproșabil. Într-un cu-

* revoltă, răzmeriță, răscoală (*n.t.*).

vânt, ceea ce-i separă pe cei doi oameni este *mărturisirea*. Dar aceasta nu este suficientă, căci Lenin, dacă ar fi fost presat, nu ar fi avut nimic de mărturisit. Chiar în adâncul conștiinței sale, nu-și imagina că practica sa putea, într-o bună zi, să se modeleze pe cea propusă candid de Tkacev³².

Între Tkacev și Lenin, se spune, există un progres în asimilarea marxismului. Este incontestabil, dar nu în sensul în care această judecată este în mod obișnuit avansată.

La Tkacev, sinteza între *impetuosul* cernîșevskian sau neceaevidian și *Weltanschauung*-ul marxist este incomplet operată. Marxismul este, la el, instrumental în raport cu planul „gnostic” pe care l-a moștenit de la primii săi maestri. Pentru a face să intre lumea în noul eon prin intermediul unor *desăvârșiți* de tip nou, el va căuta în marxism argumente, analize, scheme comode. El păstrează față de Marx o atitudine în mod fundamental utilitară și empirică, și de aceea îl și utilizează atât de judicios. El nu ezită să disocieze analiza socioeconomică de scopurile generale ale sistemului. Este un bun marxist, pentru că este parțial marxist.

La Lenin, dimpotrivă, impregnarea marxistă este totală. El nu este satisfăcut decât atunci când face să intre întreaga sa argumentație în cadrul exact și verificat prin citate ale operelor lui Karl Marx și Friedrich Engels. Chiar cu prețul unor grave distorsiuni ale realității ruse, el se vrea totalmente fidel întregului marxism. Or, realitatea este că această fidelitate totală și oarbă s-a dovedit capabilă nu numai să cuprindă totalitatea moștenirii cernîșevskiene, ci s-o și realizeze în istorie. Totul arată că dacă Lenin ar fi fost tkacevidian în teorie, nu ar fi avut niciodată ocazia să fie în practică.

IV

Din anii '40, gândirea rusă era obsedată de valoarea, de urgența acțiunii, dar această obsesie avea drept imbold

imposibilitatea și incapacitatea de a acționa. Revoluționarii își aliniau fanteziile și, în funcție de acestea, guvernul elabora contra-fantezii care se resimțeau în acțiunea sa. Este tocmai ceea ce-i conferă acestei istorii irealitatea. Este un palat al oglinzilor ca baraca de bălci din *Doamna din Shanghai*, unde nimeni nu știe asupra cui trage, unde doar oglinzile plesnesc și se sparg. Revoluționarii așterneau pe hârtie proiecte de partide care, pentru a-l combate mai bine, semănau cu imaginea pe care ei și-o făcuseră despre statul rus, și acest stat, luând în serios aceste proiecte, se comporta, pentru a le para, după modul în care revoluționarii așteptau să o facă. Mult timp, singura consecință materială a ideii revoluționare în Rusia a fost practica statului rus.

Elaborarea acestei idei avusese influență în două direcții. Exista, acum, un corp de doctrine pe cale de unificare filozofică — dacă nu politică — în jurul marxismului. Exista un tip de om a cărui echivalență nu se afla în Occident, de formație specific rusă, militantul revoluționar de tip Cernîșevski, pe care un anume număr de persoane îl exemplificaseră deja prin persoana lor.

Ethosul revoluționar se alimenta din alte surse decât cele doctrinale. Neliniștea psihologică, tulburarea inteligenței, nenorocirile istorice ale Rusiei fuseseră suficiente pentru a explica spiritul de revoltă. Propunând o soluție globală, definitivă, doctrina transforma în schimb revolta în revoluție și pe revoltat, în revoluționar. Revolta vizează restabilirea justiției. Ea face apel la drept, e mulțumită când acesta este restabilit. Revoltatul care vrea să restabilească justiția prin mijloace violente poate căuta alianța cu alți revoltați. Dar banda pe care o formează, precum cea a *Hoșilor* lui Schiller, nu are vocația de a se transforma în partid. Ea nu contestă lumea în bunătatea sa de fond, pe care caută pur și simplu să o restabilească. Justiția este considerată ca fiind o obligație pentru revoltat și pentru opresor, deși acesta din urmă s-a situat în afara ei. Revoluționarul nu dă justiției un ca-

racter de universalitate. El nu face apel la drept. El vizează o stare a lumii în care dreptul să fie superflu și existența justiției fără obiect. El nu caută justiția, ci „regenerarea socială” în care relațiile între lucruri și oameni se efectuează de la sine, în perfecțiune. Atunci se prezintă partidul ca o necesitate imperioasă. El îi reunește pe oamenii care știu și îi formează în ce privește cunoașterea. El constituie nucleul „salvat” de la care se va propaga salvarea. Față de lumea care trebuie regenerată, el este de o esență aparte și nu se poate contopi cu ea. El stabilește tacticile și stadiile succesive ale revoluției salvatoare. Justiția nu este stadiul final pentru el: ea este instrumentală și se reduce la un moment tactic. Poate admite în rândurile sale „revoltații”, pentru ca revoluția să se poată realiza. Dar vede mai departe decât revoltatul și va păstra pentru el disprețul gnosticului pentru ignorant, al camaradului avansat pentru camaradul întârziat și din acest motiv aflat în situația de subaltern*.

Bakunin avusese intuiția vagă a acestui partid încă din epoca conversiunii sale la hegelianismul de stânga. El se situează, în mod logic, la capătul reformei morale cernîșevskiene. Este schițat, cu precizie, în *Catehism* și perfecționat apoi de Tkacev. Până în 1875, a rămas în stadiul de proiect și de vis. Dar odată cu *Zemlea i volea*** , el își inaugurează intrarea în lumea reală.

Zemlea i volea oferă o recapitulare a mișcării revoluționare ruse. El sincretizează încă imperfect tendințele sale diverse și le face să treacă la acțiune³³.

Nucleul inițial este de tipul cercurilor clandestine cu rază limitată ale generației neceviene. Acest grup, format în 1875 la Petersburg, a primit numele de *troglo-diți*, pentru că, spune unul dintre ei, nici un străin nu știe unde locuiesc, nici

* Cf. V. MATHIEU, 1974, cap. IV și V.

** *Zemlea i volea* („Pământ și libertate”), organizația narodnicilor revoluționari (*n.t.*).

sub ce nume trăiau tinerii care-l compuneau. Cel mai influent dintre ei, alături de Natanson, era Mihailov. Acesta dăduse deja primele dovezi, în același an, la Kiev. El întâlnește cele trei curenți în care era divizat atunci narodnicismul și care s-au contopit, fără ca totuși să se amestece complet, în *Zemlea i volea*. Lavriștii erau moștenitorii celor care, în 1873 și 1874, „merseseră în popor”. „Deschideți ochii poporului” aceasta trebuia să fie sarcina lor, istorisește Mihailov. Intenția lor este de a „lumina toate masele populare” grație sutelor de mii de propagandiști, pentru ca o „minoritate, fie cât de mică, să devină în mod conștient socialistă”³⁴. În popor „nu pasiunea e cea care trebuie trezită, ci conștiința”. Bakuniniștii, dimpotrivă, contau pe sentimente și pe pasiunea revoluționară brută. Mai curând decât să luminezi poporul, trebuia să îl dezlănțui. Îndată ce ar izbucni undeva o răscoală țărănească, ar trebui favorizată propagarea sa și oricare ar fi urmarea „va rezulta o acumulare de pasiuni revoluționare și educarea poporului”³⁵. În fine, tkaceviștii, foarte puțin numeroși, gândesc să constituie partidul puternic care, odată doborât guvernul actual, ar impune noua ordine.

Troglodiții au reușit, în cursul anului 1876, să se organizeze temeinic și să-și extindă legăturile în orașele de provincie, unde organizau relații instituționale cu cercurile înrudite la Odessa, Kiev, Harkov, Rostov. Materialul uman, destul de divers, poate fi împărțit — simplificând lucrurile — în tipul terorist sau tipul propagandist. Propagandistul este adesea un student care nu a rupt încă legăturile sale cu lumea oamenilor. El este, uneori, mai degrabă revoltat decât revoluționar. Teroristul trăiește într-un vas închis, adesea în obște. El este înarmat și se pregătește de violență. Se întâmplă ca, din rațiuni doctrinale, teroristul prin temperament să prefere propaganda sau ca propagandistul decepționat să treacă la teroare. Trebuie să ne ferim să atribuim dezbaterilor care opun aceste tendințe seriozitatea cu care

ele sunt ținute. Și unii și alții se acuză reciproc că pun în pericol revoluția și, în consecință, că nu sunt revoluționari. Noi nu-i vom urma pe acest teren. Și unii și alții vizează revoluția totală, o schimbare completă a modului de existență al acestei lumi. Ei nu sunt reformiști. Nu se înțeleg asupra tehnicii revoluției, dar nici unii, nici alții nu supraestimează tehnica. Revoluția care se pregătește în cosmos depășește facultățile voinței umane și depășește limitele previziunii. În acest sens, ei nu sunt voluntariști, pentru că procesul în ansamblul său poate fi urmat, favorizat, facilitat, dar nu controlat de la un capăt la altul. Vittorio Mathieu aplică revoluționarului distincția pe care o făcea Schiller între artistul naiv și artistul sentimental³⁶. Artistul naiv crede că îndemânarea și cunoașterea sa sunt cauza reușitei estetice. Artistul sentimental știe că ele nu sunt decât ocazia. El așteaptă momentul favorabil pentru a capta reușita când aceasta se prezintă. Astfel, revoluționarul se află disponibil pentru evenimentul despre care nu știe când se va produce. Tehnica sa este atunci mai puțin una cauzală, cât una de favorizare. Cu toate acestea, între spontaneistul bakuninist și planistul tkacevist există un progres de încredințare gnostică. Amândoi știu că regenerarea nu poate să se producă decât după fractura și ruptura așteptate. Dar cel de-al doilea crede că știe mai bine decât primul potrivit căror linii se va opera regenerarea și care vor fi condițiile. El îl suspectează pe primul de a acorda partea cea mai mare afectelor individuale și nu este niciodată sigur că, la el, spiritul revoluționar nu va degenera în revoltă naivă sau în cinism delincvent. Îl acuză de insuficiență ideologică, căci el știe că singură cunoașterea este capabilă să evite această dublă deviație. Dar, în pofida neîncrederii reciproce, viața politică și militantă reală oferă numeroase posibilități de colaborare. Și de aceea *Zemlea i volea* a putut funcționa timp de câțiva ani.

Constituindu-se în partid, *Zemlea i volea* a trebuit să-și fixeze un program care a fost definit la Petersburg în 1876. El își limita obiectivele pe termen scurt într-o perspectivă narodnicistă (împărțirea pământului, dezmembrarea Imperiului, reșezarea funcțiilor sociale la nivelul obștilor), dar indica în mod clar principiul: revoluție violentă și cele două mijloace: *agitația* „vizând să organizeze forțele revoluționare și să dezvolte sentimentele revoluționare” și *dezorganizarea statului*. Între acești doi poli, propaganda organizată și terorismul organizat, se va derula scurta carieră a partidului *Zemlea i volea*.

Nu e aici locul să povestim istoria, de altfel foarte confuză, care s-a derulat simultan în mai multe orașe, într-o perioadă de aproximativ trei ani. Remarcăm că *Zemlea i volea* a încercat simultan să realizeze proiectele contradictorii elaborate de douăzeci și cinci de ani, proiecte care până atunci eșuaseră în germene. Istoria lui Neceaev a reînceput cu *buntarii* din Ucraina. Un „trădător”, Gorinovici, a fost doborât cu un foc de revolver și stropit cu acid sulfuric. Aceasta însemna a repeta uciderea studentului Ivanov. Un alt episod, dincolo de mistificările lui Neceaev, regăsește unele reverii decembriste: în 1876, în districtul Cighirin, aproape de Kiev, țăranii fuseseră chemați să ia cunoștință de o „Cartă imperială secretă” care le acorda, de drept, tot pământul, apoi să se organizeze în miliții pentru a-l lua în stăpânire de la nobilii care îl dețineau. Mai multe sute de țărani i-au urmat pe cei trei *buntari* care le câștigaseră încrederea. Alți *zemlevolți*, în maniera înaintașilor lor, se instalau în colonii, în zonele rurale de tradiție pugaceviană sau în orașe muncitorești. Aceștia aparțineau curentului „propagandist”. Mai puțin închiși în lumea lor interioară decât teroriștii, ei au sfârșit prin a înnoda legături autentice cu orașele și uzi-nele și a descoperi, fără a fi totdeauna conștienți, sub existențele teoretice pe care le imaginau, poporul real, țăranul și muncitorul în carne și oase. Convingerea lor îi îndemna

să apere necondiționat interesele poporului. Dar în măsura în care o făceau cu seriozitate, ei trebuiau să aplece urechea la doleanțele realmente exprimate de acest popor. Adesea ei locuiau în sate în calitate de medici sau institutori: boala și ignoranța nu sunt noțiuni epuizabile prin ideologie. Remediindu-le, ideologul acționa pe terenul unui bine comun. Ei făceau experiența unei alte realități ca atare. Această baie de real îi împingea încet-încet în afara irealității lor. În fața abuzurilor de putere ale administrației, a mizeriei fiziologice, exploatării săracului de către bogat și a celui slab de către cel puternic, ei nu puteau decât să facă apel la justiție și la drept și, în consecință, ieșiseră puțin câte puțin din condiția lor de revoluționari. Timp de câțiva ani, acești militanți ai satelor vor rămâne pe pozițiile cele mai stricte ale narodnicismului teoretic: dar aceasta semnifica atunci nu o opoziție la marxism, ci la terorism, la iacobinism și, într-un mod general, o luare în considerare a poporului, a vocației sale de autonomie. Ei au pus, cei dintâi, problema politică a libertății. Din această fracțiune a organizației *Zemlea i volea* s-a recrutat viitorul grup scizionist *Fracțiunea neagră* și s-a format viitoarea bază a social-democrației.

În 1877, majoritatea militanților din *Zemlea i volea* au fost arestați și li s-au intentat procese. Acestea au fost răsunătoare. Acuzații au devenit acuzatori. Opinia publică, adică cea a Rusiei cultivate, a fost entuziasmată de eroismul comportamentului lor. „Sunt sfinți“, se spunea. „Ei aminteau de primii martiri ai creștinismului... Predicau iubirea, egalitatea, fraternitatea.“³⁷ Opinia publică rusă a epocii formează zona periferică a intelighenției revoluționare. Ea a suferit influența acelorași idei, dar diluate și fără să fi ajuns la concluzia lor logică. Într-adevăr, între revoltă și revoluție nu există numai opoziție, ci și succesiune³⁸. Spiritul revoluționar se naște, se plantează pe terenul propice al spiritului de revoltă, devenind soluție. Între tânărul Marx, revoltat utopic, și bătrânul Marx, revoluționar științific, ca

și între copilul revoltat și adolescentul revoluționar există o ordine cronologică și logică. Negare și realizare în același timp, revoluția este *Aufhebung*-ul* revoltei. În consecință, opinia publică vedea în spiritul revoluționar realizarea spiritului de revoltă de care era animată și care se hrănea în mod firesc din toate nedreptățile Rusiei. Ea era puțin sensibilă la negarea aceluiași spirit, căci nu parcursese procesul care conduce de la unul la celălalt. Lega actele revoluționare prezentate la proces de o paradigmă a justiției: martiriul creștin. De partea lor, revoluționarii acceptau sincer această asimilare, fie că profitaseră, de bună-credință, de conservarea revoltei în revoluție, fie că, mai conștienți, profitaseră din plin de revoltă într-un spirit utilitar și conform „catehismelor” celor mai avansate. Revoluția și revolta formau în fiecare un amestec de compoziție diferită și totdeauna instabil. Dar grupul acuzaților materializa amestecul pentru că el cuprindea anarhiști iluminați (ca „antropoteistul” Malikov) și revoluționari avansați, ca Mîșkin. Acesta a enunțat foarte bine adevăratul caracter al acțiunii revoluționare³⁹. În fața tribunalului, el a dezvoltat următoarele trei puncte: 1. Enunțul utopic: „Rolul esențial al partidului social-revoluționar este de a crea pe ruinele actuale ale regimului etico-burghez, organizarea socială care va da satisfacție exigențelor poporului.” Această organizare este obștea rurală în accepția *narodnicistă* a termenului. 2. Procesul revoluționar ca destin ineluctabil: „Nu se poate pune în practică (această organizare) decât printr-o revoluție socială”, căci puterea de stat interzice orice cale pașnică de a ajunge la acest rezultat. „Nu este nevoie să fii profet, dată fiind situația disperată în care se găsește actualmente poporul, pentru a prevedea că rezultatul inevitabil al acestei situații va fi o insurecție populară generală.” 3. Sarcina mijlocitoare și gnostică a partidului:

* Concept hegelian construit pe dubla semnificație a cuvântului german care înseamnă totodată a depăși și a păstra (*n.t.*).

„Sarcina noastră imediată nu constă în a face sau a declanșa revoluția, ci numai în a-i garanta un final pozitiv.“ În acest scop, trebuie corelate forța populară brută și inteligența conducătoare a partidului: „Iată de ce activitatea noastră practică trebuie să rezide în unirea, întărirea forțelor populare și tendințelor revoluționare, în punerea bazelor celor două curente esențiale, unul care nu este născut de mult timp, dar a manifestat deja o energie notabilă în intelighenția, celălalt, mai larg, mai profund, ineputabil, revoluția populară.“ Trebuie deci format partidul. Să notăm, în trecere, strania răsturnare: datul, adică spiritul revoluționar al intelighenției, este în mod sistematic subordonat iminentei răscoale populare, construite sau imaginate. Dar intelighenția nu putea fi revoluționară decât cu condiția existenței unui presupus popor revoluționar.

Efortul perseverent al propagandei și agitației în popor va antrena o reacție de simpatie, dar nu în popor, ci în „societate“. Ea a devenit activă cu ocazia acestor procese. În ziua următoare încheierii unuia din aceste procese, 24 ianuarie 1878, o tânără, Vera Zasulici, trăgea asupra guvernatorului Petersburgului pentru a-l răzbuna, declara ea, pe studentul Bogoliubov, biciuit în închisoare. Or, acest atentat a trezit încă mai multă simpatie în opinia publică decât apostolatul la țară.

Opinia, în mod normal nemulțumită de starea de lucruri, atribuia tinerilor eroi o sarcină salvatoare, față de care focurile de revolver păreau mai direct adaptate decât predicile ținute țăranilor. Dintr-odată, partidul revoluționar vede în recurgerea la atentatele teroriste un mijloc de a capitaliza câștiguri politice mult mai rapide. Vechiul fond neceavian putea să renască în prospețimea sa nativă. „Comitetul central executiv“, în loc să fie un cuvânt magic, capabil să producă teamă numai micului cerc clandestin care-l utiliza, devine un adevărat comitet central capabil de a executa asasinate în tot imperiul, chiar și în Palatul de Iarnă. Terorismul

scurtcircuita un lung ocol prin popor. Nu mai era nevoie să se aștepte la infinit ca ura atribuită poporului să se manifeste pentru a da frâu liber urii proprii. Terorismul era, în fond, adevărul primitiv al mișcării revoluționare. În fine, după cum s-a văzut, marxismul îi dădea teoria și justificarea: să nu lăsăm burgheziei ruse născânde timp să ne înăbușe: „Atenție!, scria Kravcinski, asasinul șefului de jandarmi, ca un stol de corbi care simt mirosul de cadavre, iată că se înalță din toate părțile noii inamici: aceștia sunt burghezii.”⁴⁰

Dar pentru a face revoluția „cât mai curând cu putință”, pentru a împiedica corupția poporului prin „dezvoltarea capitalismului și penetrarea crescândă a diverselor otrăvuri ale vieții burgheze”, partidul, trecut în majoritate la terorism și din nou concentrat la Petersburg, trebuia să se reorganizeze. În primăvara lui 1878, noile sale statute erau gata. Ele sunt de tip neceaevian. *Zemlea i volea* este o organizație „de persoane strâns legate unele de altele”, de oameni dispuși „să-și consacre toate forțele, mijloacele, legăturile, simpatiile și antipatiile, chiar propria lor viață” organizației. Membrii organizației renunță la orice proprietate privată. Ei acceptă „controlul activității tuturor grupurilor și fiecărui membru în mod individual”. Viața particulară a fiecăruia cade sub control „pentru actele care pot fi considerate ca importante în practică, în fiecare caz particular”. Ruptura cu omul vechi, conversiunea la o nouă stare spirituală este astfel reafirmată. „Scopul scuză mijloacele”, decretează paragraful 9, „cu excepția cazului în care utilizarea unor mijloace determinate poate dăuna organizației înseși”: ceea ce este — descris cu exactitate — *partiinost*-ul leninist.

Partidul este centralizat. „Cercul fundamental” este compus din revoluționari de profesie. Toți au aceleași drepturi, dar trebuie să se subordoneze în acțiune. Grupul îi poate obliga pe membri să-și asume cutare activitate, dacă o va considera utilă. Fiecare este ținut să păstreze secretul. Administrarea centrală coordonează toate activitățile. Ea culege

„informații exacte și precise asupra activității tuturor grupurilor“. Ea intră în raport cu alte organizații revoluționare. Orice membru de partid poate și trebuie să pătrundă în alte organizații pentru ca să le influențeze și să le atragă. Astfel organizat, partidul se prezintă ca o „organizație compactă și bine ordonată de revoluționari bine pregătiți, provenind atât din inteligenția, cât și dintre muncitori“. El poate să-și fixeze mijloacele de acțiune: apropierea de sectele religioase, de bandele țărănești, de muncitori. Universitatea și inteligenția ar trebui să furnizeze „principalul contingent destinat să completeze rândurile organizației“. Trebuia, în fine, „să stabilească legături cu liberalii, astfel încât să fie exploatați în vederea propriilor noastre obiective“⁴¹.

Noutatea partidului *Zemlea i volea* este de a fi transpus în realitate ceea ce, de douăzeci de ani, rămăsese în stadiul de proiect. Apoi, de a fi sincronizat, fără rigoare sau succes, curente diverse ale narodnicismului, ale anarhismului și marxismului începător. În fine, de a fi manifestat o derivă irezistibilă spre terorism. „Propagandiștii“ au sfârșit prin a abandona *Zemlea i volea* (care a devenit atunci *Narodnaia volea*) și sinteza a luat sfârșit. Partidul fusese creat pentru prima dată, dar linia teroristă l-a condus rapid la sciziune, apoi la nimicire.

Sinteza era instabilă. Elementele erau juxtapuse, nu combinate. Partidul are un spirit neceaevidian. El formează o falangă separată de oameni aparte. Era puternică tentația de a da curs prin acte eroice, ieșite din comun, unor fapte care semnaleză noua morală, depun mărturie asupra *omului nou*. Dar era o tentație care trebuia respinsă. Trebuia respinsă pentru rațiuni politice: terorismul era eficient pentru a influența societatea. Pornind de aici, el putea influența statul și tocmai aceasta s-a întâmplat cu Loris Melikov și proiectele semiconstituționale ale guvernului. Or, *Zemlea i volea* era orice, numai reformist nu: partidul voia să distrugă statul și nu să-l influențeze. Pentru aceasta, el avea nevoie

de „berbecele“ insurecției populare, care trebuia oricum să fie declanșată pentru a pune în mișcare procesul de renovare totală. Abandonând „propaganda“, el se afunda într-o contradicție politică. Și, astfel, se punea în contradicție cu legea sa morală de supunere integrală față de progresul revoluției. El se expunea reproșurilor de „romantism“, „individualism“. Exalta eul în detrimentul misiunii pe care o avea.

Sinteza era distrusă. Teroriștii erau spânzurați. Propagandiștii se îndreptau spre reformism. Pentru a-i reuni din nou într-o sinteză superioară, incomparabil mai stabilă, trebuia așteptat Lenin.

CAPITOLUL X

Social-democrația

Pentru a te orienta în istoria social-democrației, complicată prin atenția minuțioasă pe care i-au acordat-o de șaizeci de ani istoricii din toate țările, un bun fir conducător este cariera lui Plehanov. Plehanov a fost primul (împreună cu Axelrod) care a purtat pe deplin eticheta marxistă, într-un chip indiscutabil. În timp ce narodnicismul contemporan, pătruns în întregime de marxism, se acomoda cu amestecul, el a dat conversiunii sale la marxism valoarea unei rupturi cu narodnicismul. Plehanov a fost deci, formal, fondatorul social-democrației. Îndelungata sa relație cu Lenin, care se declarase „îndrăgostit“ de el și fusese aliatul său în criza revizionismului, dădea rupturii lor parțiale un ecou exemplar. În fine, Plehanov a avut timpul să reflecteze ca *scholar* asupra istoriei sociale a Rusiei și să atingă practic poziții pe care le-am putea califica, cel puțin la orizontul academic, drept cripto-liberale. În prefața primei sale cărți marxiste, *Socialismul și lupta politică*, Plehanov declară: „Tendința de a activa în popor și pentru popor, convingerea că eliberarea clasei muncitoare trebuie să fie opera clasei muncitoare însăși, această tendință practică a narodnicismului nostru continuă să-mi fie scumpă.“¹

Scrisă în 1883, cartea sa este o respingere clară a terorismului cu scopuri dictatoriale de la *Narodnaia voleana*. Deutsch, care întemeiază împreună cu el grupul disident *Eliberarea muncii*, dorea conștient titlul de social-democrat, pentru că, afirma el, „în toată lumea civilizată, numele

de social-democrație era asociat cu un partid concret, pașnic și parlamentar, a cărui activitate era caracterizată prin excluderea aproape completă a tuturor metodelor revoluționare.² Social-democrația înseamnă moderație. Sub o dictatură „socialistă”, scrie Plehanov, poporul nu ar putea decât să contemple lenta degradare a „egalității economice” și dacă va dori să ia în mână organizarea producției, el nu va putea din cauza obiceiurilor sale și a nivelului său slab de dezvoltare. „Sau va trebui să caute salvarea alături de *comunismul patriarhal autoritar*, introducând în el această unică schimbare: în locul *Fiilor Soarelui Incași* și al birocrăției lor, producția națională să fie administrată de casta socialistă.”³

Astfel, nici un comitet, nici un executiv nu poate, de drept, reprezenta clasa muncitoare și nici să i se substituie. Misiunea clasei muncitoare este de a încheia occidentalizarea Rusiei și de a desăvârși opera începută de Petru cel Mare. Nu există o cale scurtă. Scurtăturile ar conduce la o regresie. Calea lungă este școala Occidentului, a capitalismului. Ea poate dura mai puțin decât în Europa pentru că în Rusia „conștiința de clasă” beneficiază de cuceririle occidentale. Aici Plehanov se detașează de sindicatele muncitorești. Sinceritatea narodnicismului său „practic” l-a separat de narodnicismul terorist care se trăda pe sine. Totuși el nu are intenția de a lăsa poporul să inventeze și nici să improvizeze căi noi. El cunoaște dinainte aceste căi. Marxismul i-a dezvăluit planul istoriei. Dar el acordă maselor încrederea, pe care însuși marxismul îi comandă s-o facă, de a executa ele însele acest plan. Aici rezidă ambiguitatea lui Plehanov. El crede în mod profund că totul trebuie lăsat în seama lucrurilor și a oamenilor, că mijloacele naturale sunt mai bune decât cele artificiale. De aceea el se orientează în direcția liberalismului, a sindicalismului, a social-democrației nedogmatice. Dar, pe de altă parte, el nu acceptă acest *laissez-faire* decât pentru că este absolut convins că se supune legilor pozitive descoperite o dată pentru totdeauna de Marx. El

nu este liberal decât în cadrul unui determinism absolut, căruia îi controlează toate pârghiile în cadrul unei tratări absolut serioase a dogmaticii marxiste. În numele marxismului luat ad-litteram, Plehanov se opune, succesiv, terorismului narodnicist, apoi revizionismului și, în fine, bolșevismului leninist.

Plehanov își atribuie un precedent, pe Belinski. Mihailovski pusese în paralel teodiceea marxistă rusă și reconcilierea „hegeliană” cu realitatea lui Belinski. Apoi, Belinski se revoltase. Momentul reconcilierii este însă tocmai cel pe care Plehanov găsește cu cale să-l laude. Belinski depășea moralismul lui Schiller, raționalismul abstract al Luminilor. Revolta sa era o recădere în utopie. Această recădere se explică foarte simplu cu ajutorul marxismului: în epoca lui Nicolae, condițiile obiective nu erau mature pentru ca societatea rusă să dea naștere unui Plehanov. Pe de o parte, occidentalistul Belinski este strămoșul marxismului corect. Dar, pe de altă parte, el a comis „păcatul original al intelighenției ruse”: este optica din care Plehanov, mai târziu, va stigmatiza „subiectivismul” lui Lenin⁴.

În politică, poziția lui Plehanov este foarte clară. El preconizează o revoluție în doi timpi. Prima etapă va fi „burghezo-democratică, ceea ce respinge dogma narodnicistă a burgheziei ca grup intrinsec reacționar. Capitalismul există deja în Rusia, dar organizarea sa statală este „feudală”. Burghezia va fi împinsă spre liberalism prin logica „intereselor sale de clasă”. După care va urma cea de-a doua etapă, cea a „dictaturii proletariului”. Și Plehanov o înțelege în sensul lui Marx: guvernarea imensei majorități a populației asupra unei infime minorități de exploatatori. Ea va fi, afirmă el, o „panarhie”.

Aceasta lăsa loc la interpretări contradictorii. Democrația, libertatea și legalitatea trebuiau gândite drept atribute provizorii ale primei etape sau trebuia să li se acorde o valoare în sine? Care ar fi intervalul între cele două etape?

Proletariatul, cum o dorea Axelrod, și-ar fi exercitat „hegemonia“ încă din faza „burghezo-democratică“ ? Cum se pot combina cele două obiective „democratic-burghez“ și „socialist“ la scara partidului ? În ce proporție ar trebui să se alieze cu liberalii sau să-i combată ?

Căci, la această cotitură a secolului, noutatea în Rusia este pluralismul social și cultural, ca și viața politică. Este un ansamblu de fenomene concomitente, pe care marxismul ce învăluie totul le subsumează, inadecvat, termenului generic de „capitalism“.

Există acum o societate mai fin diferențiată decât societatea cu două clase — țărănimea și nobilimea — de altădată; o viață culturală care se anunță printr-un sistem de învățământ complet în rapidă extindere, o presă variată, alcătuită din mai multe ziare de mare tiraj, fundamental liberă. Inteligența își pierde contururile stricte de funcționărimă și devine, în mod treptat, o pătură socioprofesională fără orientare ideologică specifică. Vulgata populist-marxistă încetează să troneze despotic asupra publicului cultivat. Acesta, în păturile sale superioare, trăiește la ora europeană. El este influențat de spiritualism, estetism, iraționalism, curentul „art nouveau“. El este, precum Occidentul, „1900“. În fine, ceea ce este cel mai important este că o viață politică asemănătoare celei occidentale este pe cale de a se naște. Pe aceasta însă, marxiștii, care văd marele proces modernizator sub unghiul îngust al „dezvoltării capitalismului“, abia dacă o văd: clasa capitalistă este strâns legată de stat, care rămâne marele realizator al creșterii economice. Și, cum ei nu cred în autonomia politicului, subestimează tendința liberală din care fac un fenomen „burghez“ și care, cu toate acestea, se extinde sub ochii lor în toate clasele.

Chiar la țară, unde narodnicismul eserilor este important, liberalismul biruie. Bazele sale sociale sunt nobilimea care

se exprimă în *zemstvă* și, în continuitate cu ea, intelighenția profesionalizată ce prinsese rădăcini. Liberalismul dispune de o rețea politică ce îi permite să creeze, între 1900 și 1905, un adevărat partid în sensul occidental al termenului. În timp ce partidele social-democrate sunt grupuri conspirative organizate în vederea manipulării unei crize, partidul *cadet* este organizat în vederea unei lupte politice cotidiene, normale, electorale. Pentru prima dată în Rusia, un partid politic organizat își fixează alt orizont decât bulversarea revoluționară. Pentru prima dată, un partid de opoziție își propune să organizeze realitatea și nu să-i substituie una nouă.

Or, acum când există o viață politică, cele două clase care formau suportul proiecțiilor revoluționare sunt în măsură să-și manifeste veritabila stare de spirit. Țărănimea se presupunea că visează la un *bunt*. În fapt, organizarea administrativă, rețeaua puterii locale, eficacitatea supravegherii militare și polițienești au făcut asemenea progrese de un secol, încât *bunt*-ul era foarte puțin probabil. Te puteai totuși teme de el sau îți puteai pune speranțe în el. Or, începând aproximativ cu anul 1902, țărănimea se pune în mișcare și este evident că ea a abandonat visurile eschatologice ale răscoalelor țărănești de odinioară. Ea preferă o presiune insistentă, semiviolentă, semipașnică, asupra nobilimii, pentru a o constrânge să-și vândă pământurile pe care le păstrează încă în mâinile sale. Ea se organizează comercial, tehnic, potrivit direcțiilor liberalismului economic și al cooperativeilor. Satul este destul de alfabetizat pentru a se orienta din punct de vedere politic: el privește mai mult spre Cadeți decât spre Socialiști. În aceeași direcție va merge și clasa muncitoare. Dacă nu se ține cont de polonezi și de letoni, istoria mișcării muncitorești în Rusia începe realmente cu evreii. În 1900, singura „clasă muncitoare” organizată, capabilă să gestioneze case de asigurări, să organizeze cu succes greve, care dispune de o organizare suplă și democratică, este Uniunea muncitorilor evrei, *Bund*-ul. Masa muncitorilor

ruși este foarte întârziată. Ea cuprinde un nucleu de muncitori de elită, de bună formație profesională, dar în mod constant copleșită și barbarizată de fluxul imigranților de la sat. Muncitorii ruși sunt capabili să susțină acțiuni revendicative destul de importante. Marea grevă din 1896 este o pură inițiativă muncitorească. Din ea s-a desprins o conducere autentic muncitorească ce va cantona studenții social-democrați în poziția subalternă a confecționarilor de manifeste⁵.

Totodată, atâta timp cât greva este ilegală, mișcarea muncitorească născândă nu poate ocoli planul politic dacă vrea să-și cucerească legitimitatea. Ea descoperă politica, dar politica liberală. Când funcționarul Zubatov a fost în măsură să propună clasei muncitoare o formă de organizare alternativă la partidul politic clandestin, ea se va precipita către această formă. Între 1901 și 1903, Rusia a cunoscut poate, dacă se exceptează *Bund*-ul, sindicalismul muncitoresc cel mai pur, și faptul că poliția s-a străduit să-l controleze nu i-a alterat substanțial adevărata natură. Mai târziu, succesul lui Gapone dovedește încă slaba influență social-democrată. Abia în ajunul războiului clasa muncitoare se radicalizează, și poate nu în sensul marxist.

În ce mod ia în considerare marxismul această nouă Rusie? Marxismul „narodnicist” exista în continuare. Voronțov și Danielson, obnubilați de problema agrară, insistau asupra efectelor negative ale capitalismului. Foametea din 1891, care provocase, direct sau indirect, moartea unei jumătăți de milion de persoane, consolida, aparent, acest marxism catastrofic. Dar se născuse un alt marxism, cu totul diferit. Inițiatorul pare a fi fost un profesor de la Universitatea din Kiev, Ziber, a cărui disertație *David Ricardo și Karl Marx*, editată în 1885, primise aprobarea călduroasă a lui Marx însuși⁶. Acest marxism este un determinism economic hotărât optimist. Formele vieții sociale rezultă din legile naturale ale dezvoltării. Ele nu depind de opțiunile oamenilor. Fazele

naturale, și capitalismul este o asemenea fază, nu pot fi ocolite, nici scurtate. Structura statului se ajustează în mod automat la baza socială. Socialismul va învinge, fără revoluție, printr-o inaugurare oficială, în cadrul unui gen de Congres al statelor dezvoltate din punct de vedere economic. La aceste idei adera din plin tânărul Struve*. *Note critice cu privire la problema dezvoltării economice a Rusiei*, lucrarea sa apărută în 1894, este o apologie a dezvoltării industriale a Rusiei (așa cum fusese întreprinsă de Witte și ministerul de finanțe), în numele științei obiective. Trebuie „învățat de la capitalism”⁷.

Notele critice au avut un mare succes. Reputația lui Struve era atât de înaltă, încât el a fost însărcinat să redacteze Manifestul primului congres al social-democraților ruși (1898). Clasa muncitoare, se putea citi, avea drept primă sarcină să lupte pentru libertate politică, luptă de care era incapabilă „lașa și slaba burghezie rusă”. Dar de ce Struve, care se declara în particular mult mai interesat de libertate decât de socialism, se găsea în compania cercurilor social-democrate, formal revoluționare încă? Pentru că alte două marxisme își croiseră drum în același mediu, la adăpostul ortodoxiei: economismul și revizionismul.

Economismul? Nici fracțiune, nici sistem, cel mult o tendință timidă și o interogație împărtășită de câțiva militanți, între care, scrutând scrierile lor cu minuțiozitate filologică, se pot distinge două sau trei curențe⁸. Pe scurt, economismul a izbucnit din experiența amară a grevelor din 1896–1897, în care muncitorii se purtasera ca niște elevi foarte slabi ai tutorilor lor intelectuali. „Propaganda” adică învățătura marxistă eșuase. Social-democrații, spuneau „ekonomiștii”, trebuie să se unească cu opoziția liberală care cere acel lucru de care este nevoie în prezent în Rusia: adică

* P.B. Struve, unul din liderii partidului cadeților, reprezentant al „marxismului legal” (*n.t.*).

o constituție, iar nu o revoluție. A reușit însă, dimpotrivă, „agitația“, adică apelul la grevă și la ameliorarea condițiilor de viață: aceste acțiuni să fie așadar conduse de muncitorii înșiși, de vreme ce aceasta îi interesează. Este deci oportun să se deschidă rândurile Comitetului director al *Uniunii de luptă pentru Eliberarea Muncii* câtorva muncitori. Dacă marxismul este adevărat (lucru de care economiștii nu se îndoiau), muncitorii îl vor descoperi singuri, prin propria lor experiență. Trebuie democratizat partidul. Trebuie, în consecință, ca „foștii“ din partid să cedeze locul. „Economiștii“ declanșează protestele vehemente ale acestor foști. Gardieni ai ortodoxiei, aceștia din urmă au construit o entitate de respingere, și anume economismul — conferindu-i, pe nedrept, o consistență istorică pe care nu o avea. Prin amalgamare, ei au înglobat-o în condamnarea unei alte tendințe, într-adevăr reale și cu o reală deschidere internațională: revizionismul.

Actul de naștere al revizionismului este scrisoarea pe care a adresat-o, în octombrie 1898, Eduard Bernstein Congresului social-democrației germane. Există cel puțin trei aspecte în această scrisoare și în polemica ce i-a urmat. Primul este strict politic. Un hiatus se lărgeste între ceea ce afirmă social-democrația germană și ceea ce face ea, și acest hiatus nu e sănătos: „Trebuie ca social-democrația să aibă curajul să se emancipeze de frazeologia trecutului și să vrea să apară drept ceea ce este în realitate: un partid numai al reformelor democratice și socialiste.“⁹ Numai coincizând cu sine însuși, își va găsi partidul eficiența deplină. Pentru Bernstein, ideologia este un parazit al politicii. Apoi el face o judecată istorică asupra trecutului și prezentului. „Eu am negat pur și simplu ideea că prăbușirea societății burgheze este aproape și am afirmat că social-democrația nu trebuie să-și întemeieze tactica pe speranța unei catastrofe iminente.“¹⁰ Evoluția istorică a dezmințit pronosticurile lui Marx. Engels, în „Testamentul“ său din 1895, presimțea deja acest

lucru. Situația economică a muncitorilor nu s-a agravat. „Este inutil și absurd de a se disimula faptul.“ Numărul de proprietari a crescut. În domeniul politic, „vedem cum privilegiile burgheziei capitaliste se șterg puțin câte puțin în fața progreselor instituțiilor democratice“. Mișcarea muncitorească contracarează eficient exploatarea capitalistă. Ce este atunci socialismul? Aici, Bernstein descoperă fundamentele filozofice ale revizionismului. Este, mai întâi, o reîntoarcere la adevăratul spirit științific. „O eroare nu devine sacră prin faptul că la un moment dat Marx și Engels au împărtășit-o, și un adevăr nu pierde nimic din valoarea sa pentru că un economist antisocialist, sau nu în întregime socialist, l-a constatat primul. În domeniul științei, tendința nu creează privilegii și nu notifică sentințe de expulzare.“¹¹ Or, Marx s-a înșelat. Teoria pauperizării este infirmată. „Dialectica“ este un paspartu sofisticat. Există contradicții în *Capitalul*. Ceea ce se înțelege prin știință în „socialismul științific“ este o „litanie“¹². Este, apoi, politicește vorbind, o opțiune în favoarea reformei și împotriva revoluției. Socialismul nu este în ruptură cu liberalismul, el îl realizează. Liberalismul este un principiu social mai larg decât „liberalismul burghez“ sub care s-a relevat prima dată și rezultatul său este socialismul. „Cu numărul și inteligența în creștere, (sufragiul universal) devine instrumentul prin care reprezentanții poporului, din stăpânii care erau, sunt transformați în oameni aflați în slujba poporului.“ Socialismul nu este altceva decât un „liberalism organizator“¹³. Ca urmare, nu se poate imagina *a priori* ce este socialismul, de vreme ce el depinde de activitatea liberă a forțelor sociale. „Democrația este, în același timp, mijloc și scop.“ Democrația nu este nici un cuvânt de ordine al agitației, nici o etapă tactică, ci un mijloc în vederea obținerii unui plus de democrație. „Socialismul“ nu este o stare; el este un vector, o orientare și este în zadar să sari peste etape de vreme ce nimeni nu cunoaște sfârșitul; „în acest sens am scris această

frază la care subscriu încă: mișcarea este totul, și ceea ce se numește în mod obișnuit scopul final al socialismului nu este nimic¹⁴.

Dar, dacă socialismul nu este altceva decât automișcarea unei societăți în dezbatere liberă, lupta de clasă nu este decât indicatorul unei lipse de libertate, de democrație. „Interesele antagoniste de clasă vor dispărea, în parte pe câmpul de bătaie al concurenței economice (care cuprinde lupta sindicală), în parte — și aceasta la un nivel din ce în ce mai mare — în legislație. Din lupta intereselor de clasă, interesul colectiv se va detașa lent și cu cât acesta va predomina, cu atât societatea va fi mai democratică.”¹⁵

Bernstein a renunțat să construiască o altă lume. Lumea care trebuie schimbată și amenajată este aceasta. În consecință ea are o valoare. Socialismul și adversarul său sunt correlați. El respinge antagonismul absolut al luptei de clasă și ruptura revoluției. Astfel spus, el redescoperă *binele comun*. Odată cu aceasta revine luciditatea științifică, bunul-simț istoric, răbdarea și perspicacitatea politică. Bernstein este la originea „dezideologizării” mișcării muncitorești. Deja se remarcă la el efectele spirituale care însoțesc ieșirea din cercul vrăjit. Ochii săi se deschid, stilul său se eliberează. Cartea sa respiră cu ușurință. Căci scrisoarea sa din 1898 conține în esență totul. El îl va dezvolta apoi cu talent și, tot așa cum ideologia operează o schimbare completă de stare, completă și imediată este și ieșirea din ideologie.

Mișcarea muncitorească germană era prea masivă, prea muncitorească, pentru ca să fie posibilă o delegare a puterilor unui grup de ideologi și de conspiratori profesioniști. Curentul bernsteinian provine pe de o parte din examinarea serioasă a realității muncitorești de către un partid muncitoresc. Asupra acestui punct, el nu se deosebea de ortodoxia social-democrată, de Kautsky, de Rosa Luxemburg, nici chiar de Plehanov, care, în îndepărtata Rusie și înainte chiar să existe mișcarea muncitorească, avea încredere în capaci-

tățile sale de organizare și respingea manipularea conspirativă. Dar bernsteinismul este într-o măsură mult mai importantă renunțarea la cealaltă lume, ideologică. Și acest lucru ortodoxia nu putea să-l accepte. Nicăieri acest refuz nu este exprimat atât de clar ca în răspunsul adresat lui Bernstein de către Rosa Luxemburg: „A lega marea masă populară de un scop care depășește întreaga ordine existență, a lega bătălia de fiecare zi de marea reformă a lumii, aceasta este marea problemă a mișcării social-democrate, care, în mod consecvent, trebuie să avanseze între aceste două pericole: abandonarea caracterului său masiv și abandonarea scopului final, recăderea la starea de sectă și rostogolirea în mișcarea reformistă burgheză, anarhie și oportunism.“¹⁶

Pozițiile lui Bernstein au fost imediat cunoscute în Rusia. Desigur, se poate spune că, în ce privește condițiile apariției revizionismului, ele sunt reunite de îndată ce există, dacă nu o mișcare muncitorească socialistă — ceea ce nu era cazul în Rusia —, cel puțin o viață politică diversificată și legală — ceea ce exista de câțiva ani. O altă explicație mai simplă ar pleca de la o apreciere cu totul opusă a situației: că în Rusia, tocmai pentru că acțiunea era dificilă, practica sindicală aproape inexistentă, practica politică la începuturile sale, în partidele socialiste rămânea mult timp pentru dezbateră de idei, cu atât mai mult cu cât esențialul efec-tivelor lor era compus din intelectuali. Frontiera culturală nu exista. Cărțile și ideile treceau. Prestigiul social-democrației germane era imens: aceasta e suficient pentru a în-țelege difuziunea timpurie a gândirii lui Bernstein. La care trebuie încă adăugată o particularitate a câmpului intelectual rus. Plehanov remarcă faptul că „însăși europenizarea burgheziei noastre se realizează sub stindardul marxismului“¹⁷. Marxismul juca, pentru moment, rolul utilitarismului manchesterian, ca raționalizare entuziastă a începuturilor industrializării. În lupta lor contra narodnicismului sau

neoslavofilismului Ministerului de Interne, *Cadeții* și chiar unele medii ale Ministerului de Finanțe gândeau după modelul liberalismului, în stil marxist. Marxismul desprindea legea de fier a salariilor și puneă în contul naturii obiective a lucrurilor mizeriile decolării economice¹⁸. Mai mult, el avea un avantaj: nu era în chip deschis „burghez”. El părea să țâșnească din tradiția socialistă. El dădea intelectuelului rus o cauțiune a deschiderii spiritului și a progresismului, care era necesară prestigiului său și utilă pentru publicarea lucrărilor sale.

Cu toate acestea, în 1899, redactorul programului social-democrat la primul congres al partidului, Piotr Struve, proceda la rândul său la revizuirea lui Marx. La drept vorbind, el nu aștepta decât ocazia, căci în timp ce redacta programul el nu prea mai credea în ortodoxie, dar considerase de datoria sa să păstreze îndoielile pentru sine. Revizionismul lui Struve este net intelectualist¹⁹. Rușii căutaseră în Marx coerența sistematică. Atunci când aceasta slăbește într-un punct, ea nu întârzie să se năruiască. Struve îl atacă pe Marx în centrul teoriei sale, teoria valorii. El reia observațiile lui Boehm Bawerk asupra contradicției dintre Cartea I și Cartea a III-a a *Capitalului*. În Cartea I rata profitului depinde de proporția capitalului variabil în capitalul total, pentru că valoarea de schimb și, în consecință, rata profitului sunt determinate de cantitatea de muncă utilizată în producție. Or, în Cartea a III-a, Marx admite constanța ratei profitului care încetează deci să depindă de compoziția capitalului și acceptă că valoarea de schimb e determinată prin costul de producție, în care cantitatea de muncă nu formează decât un element. Marx încerca să scape de această contradicție așezând conceptul precis de valoare a muncii în contextul nedeterminat al celui de muncă socialmente necesară — dar explicația devenea atunci tautologică. Prin această fisură în coerența ideologică se emancipa spiritul lui Struve, după cel al lui Bernstein. După aceasta, nu mai era

difícil de distrus teoria scăderii tendențiale a ratei profitului, a pauperizării și, în fine, a revoluției. Struve devenise un liberal.

Revizionismul a fost resimțit de Plehanov ca o trădare. Articolele lui Bernstein din *Neue Zeit* l-au îmbolnăvit²⁰. Prietenul său Axelrod a făcut aproape o depresie. „Motivul lăuntric al idealismului meu și al activității mele sociale, scria acesta din urmă, a fost conceptul progresului infinit al naturii umane...”

Și Bernstein venea să-i năruie credința! Revizionismul îl puna pe Plehanov în fața eventualității unei reconcilieri cu lumea imanentă și a unei volatilizări a transcendenței sale — comunismul. Mai mult, atitudinea de dispreț „științific” pe care el o adoptase față de narodnicism, era acum adoptată de revizionști față de el. Savanții ar fi reprezentați acum de Bernstein, Struve, iar el, Plehanov, ar fi confundat cu ignoranții narodnicismului credincios și naiv. În fine, culmea, Bernstein avea aerul de a nu-i recunoaște lui Plehanov rangul ce i se cuvenea în secția rusă a Internaționalei.

Plehanov nu înțelegea de ce Bernstein nu fusese exclus imediat din partid. El a fost stupefiat când Kautsky, pe care îl admira atât, nu îl urma în imboldurile sale, tipic rusești, la o justiție expeditivă. Cum de dragul și veneratul tovarăș Kautsky lăsase să se publice asemenea orori? „Libertatea de opinie în partid poate și trebuie să fie limitată tocmai pentru că un partid este o uniune liber consimțită între oameni împărtășind idei comune. Odată ce unitatea dispare, schisma devine inevitabilă.”²¹ Era, într-adevăr, obiceiul cercului rus, după 1830, de a face din doctrină o problemă de apartenență și un simbol de loialitate. O interpelare aidoma i-a fost curând adresată de către Lenin.

Pe de altă parte, Plehanov s-a așezat la lucru. Nu am curajul să rezum lucrările *Bernstein și materialismul, Cant contra Kant sau testamentul spiritual al domnului Bernstein*,

*Conrad Schmidt contra lui Karl Marx și Friederich Engels, Materialism sau Kantianism, Primele faze ale unei teorii a luptei de clasă, Critica criticilor noștri etc.*²² Este o literatură peste măsură de plicticoasă. Să spunem că, în acord cu ortodoxia kautskyană, el apără lupta de clasă și necesitatea unei revoluții; că el apără, pas cu pas, linia avansată a „pauperizării absolute”, întărind în spate o poziție de retragere pe linia „pauperizării relative”. Că, în fine, el filozofează. Bernstein, distanțat de dogmatica marxistă, gândea uneori în maniera epistemologilor timpului său, care erau neopozitiviști și neokantieni. Dar nu trecuse de la marxism la neokantianism printr-o apostazie. Plehanov, și după el Lenin, va vedea întotdeauna ieșirea din ideologie ca o adeziune de aceeași natură la o ideologie contrară. Aici însă nu era cazul. Bernstein, trântind în urma sa poarta grea a ideologiei, se exersa cu un alt mod de gândire și, dacă gândirea sa a ajuns să fie colorată de spiritul timpului, folosind chiar modalități de gândire neokantiene sau neopozitiviste, el era departe de a întreține cu aceste doctrine raporturile pe care le întreținea mai înainte cu marxismul. Dar cei pe care îi lăsase în urma lui nu-și imaginau alte raporturi. Și acordau o atenție inchizitorială decelării în gândirea sa a germinilor unui sistem antagonist, fără a vedea că ceea ce era nou, era faptul că acești germeni nu se dezvoltaseră în sistem, pentru că spiritul sistemului era abandonat.

Lucrul la care Plehanov ține din toate puterile sale este materialismul.

El scrisese ample disertații asupra acestui subiect. *Contribuții la istoria materialismului* trebuia să apară în *Neue Zeit*, dar în ciuda promisiunilor lui Kautsky, aceasta nu s-a întâmplat. Ea a apărut în ediție germană în 1896. Este o amplă istorie a materialismului din secolul al XVIII-lea (d'Holbach, Helvétius), căruia, după ce este elogiat, i se reproșează în final a fi „static”: „Materialismul metafizic nu era revoluționar decât pe jumătate.”²³ Apoi, în maniera lui Engels, el

arăta cum Hegel introduce devenirea imanentă (dialectica): „Metoda metafizică a materialiştilor francezi este, faţă de metoda dialectică a idealismului german, ceea ce matematicile elementare sunt faţă de matematicile superioare.“ Istoricii Restauraţiei caută legile istoriei. Urmează, în fine, o expunere a materialismului dialectic şi istoric al lui Marx, cu exemple. Expunerea se face în stricta ortodoxie social-democrată. El nu este „mecanicist“: expune în detaliu „interacţiunea“. Există o ordine a factorilor: nevoie — forţe de producţie — relaţii de producţie — drept, regim politic şi morală. Dar, prin interacţiune, istoria este una: „Ea este istoria raporturilor sociale condiţionate de către starea forţelor de producţie în orice moment.“ „Ceea ce se numeşte ideologie, conchide el, este numai reflectarea multiformă în spirite a acestei istorii una şi indivizibilă.“²⁴ Toate acestea nu au nimic original, dar sunt expuse ireproşabil. Există o erudiţie la acest rus care citeşte mult, dar numai pentru a savura mai bine calma certitudine a totalităţii. Orice eveniment nou, orice lectură, orice istorie acumulează tot atâtea dovezi noi. Se înţelege schimbarea de ton când Bernstein vine să zdruncine credinţa. Furia, indignarea, amărăciunea vin să anime oarecum cele trei sute de pagini îndreptate împotriva apostatului.

Articolul din *Neue Zeit* (*Bernstein şi materialismul*) este scris încă sub impactul emoţiei. Totul ţâşneşte simultan. „Bernstein a trăit ani lungi în intimitatea lui Engels fără a-i înţelege filozofia.“ „Marx şi Engels nu au fost materialişti numai în unicul domeniu al studiilor istorice, ci şi în noţiunea prin care ei definesc raporturile spirit-materie.“ Urmează o demonstraţie a acordului între materialismul lui Marx şi Engels şi „materialismul“ lui Spinoza (!). De altfel, această identitate materialistă de vederi există deopotrivă între Spinoza şi La Mettrie, d'Holbach, Diderot. „Eu nu văd absolut nici o diferenţă fundamentală între spinozism şi materialismul lui La Mettrie.“²⁵ Atingem aici cu degetul

această pivotare a spiritului, prin care se întoarce spatele atitudinii filozofice pentru a privi lumea ideologic. Atunci când toate lucrurile sunt reduse la cadrul fără mister în care sunt închise, nu mai există, într-adevăr, diferență între Spinoza și La Mettrie. Nimic nu este mai patetic decât *dovada* avansată de Plehanov asupra „spinozismului” lui Marx și Engels. Iată pasajul în care se trădează respectul pentru Maestru și mândria unei perfecte occidentalizări: „În 1889 [...] am avut plăcerea, timp de o săptămână încheiată, să am cu el (Engels) lungi conversații asupra diverselor subiecte teoretice și practice. Într-o zi conversația se purta asupra filozofiei și Engels critica cu putere ceea ce Stern numește, foarte neinspirat, « materialismul fizic. » — Astfel, deci, întrebai eu, bătrânul Spinoza avea dreptate când afirma că gândirea și întinderea nu sunt decât două atribute ale uneia și aceleiași substanțe? — Cu siguranță, îmi răspunse Engels, bătrânul Spinoza avea în întregime dreptate.”²⁶ Verdictul lui Engels este atât de decisiv că Plehanov ține să citeze doi martori ai acestei istorice conversații: celebrul chimist Schorlemmer și Axelrod.

De ce trebuia el să înșire trei sute de pagini de materialism contra lui Bernstein, în timp ce problema pusă era politică: realizarea adecvării frazeologiei catastrofiste la practica reformistă? Poate că găsim o indicație în numeroasele pasaje în care Plehanov îl atacă pe Kant și chiar pe Hume.

În fond, Plehanov nu suportă poziția critică. El o respinge cu toate forțele ca ideolog, pentru că ea ruinează nucleul cunoașterii absolute, de la care pornind se dezvoltă ideologia. El o respinge ca revoluționar pentru că ea ruinează determinismul securizant care justifică acțiunea revoluționară și volatilizează responsabilitatea individuală, punând în aceeași serie de determinații natura materială și omul. „Kant ar vrea să ne convingă că nu se poate aplica deloc lucrului în sine categoria de cauzalitate.”²⁷ Or, lucrul în sine acționează asupra gândirii noastre care este tradu-

cerea lui fidelă, verificată de experiență. Este esențial să se afirme omogenitatea naturii și a omului. Și Plehanov îl citează o dată în plus pe scumpul său d'Holbach: „Omul este opera naturii; el există în natură; este supus legilor sale; nu se poate elibera de ele; nu poate nici chiar în gând să iasă din ea.”²⁸ El cunoaște în mod obiectiv aceste legi. Acest materialism asimilează, fără malițiozitate, „pentru sinele” obiectivității tehnice cu „în sinele” proceselor din natură. Astfel, savantul tehnicist din științele naturii este pus pe aceeași linie cu savantul tehnicist din științele sociale (revoluționarul), ca posesori, ambii, ai unei cunoașteri ultime („obiectul cercetării materialiste este natura și istoria umană”). Marxistul, materialist rafinat (dialectic!), este capabil să explice chiar aberația kantiană și cea, încă mai gravă, a lui Bernstein și Conrad Schmidt. Și iată această explicație: „Burghezia are interesul de a resuscita filozofia lui Kant în speranța că această filozofie o va ajuta să adoarmă proletariatul.” N-a spus Kant: „Trebuia deci să distrug cunoașterea pentru a face loc credinței?” Kant varsă opium în conștiința muncitorească. „Nu, cu adevărat”, comentează Plehanov, „burghezia nu este atât de proastă.”²⁹

Unei probleme politice, Plehanov îi răspunde prin filozofie, sau, mai curând, asupra unei probleme filozofice implicate de o atitudine politică, el trage zăvorul ideologiei. Strivind îndoiala filozofică sub certitudinea sistemului, el se întâlnește cu politica ce-l descalifică pe adversar și-i recuză argumentația situându-l într-o căsuță a sistemului politic condamnat: burghezia. Drumul lui Bernstein de la emanciparea politică spre o emancipare a spiritului este parcurs în sens invers de Plehanov care, după un proces inchiizitorial, îl dă pe mâna pământească a „luptei de clasă”.

Caracterul circular al argumentației ideologice care, după ce a respins obiecția, îl digeră pe cel care face obiecția (și foarte adesea începe prin a-l digera în loc de a-l respinge) este mai desăvârșit decât procesul inchiiziției. Căci dacă judecătorul

inchiziției se străduiește să descopere erezia, el nu posedă o teorie pozitivă pentru a-l explica pe eretic. Îl trimite spre diavol, părintele său, și nimeni, nici chiar inchizitorul nu se poate considera ferit de ispitele sale. În timp ce ideologia, dat fiind că este, de drept, centrală, trebuie, pentru a rămâne ca atare, să țină cont de acest fapt nou pe care îl constituie disidentul. Ea nu a realizat nimic dacă, dincolo de respingere, nu reduce accidentul la nimic, explicându-l până la capăt, astfel încât să aibă loc restabilirea *continuum*-ului în cunoaștere și, odată operațiunea terminată, să nu mai subziste decât ideologia triumfătoare ocupând tot terenul.

Această metodă, pe care Plehanov a utilizat-o în mod exemplar, fapt pentru care a primit de la Lenin cele mai mari elogii, va fi prin excelență metoda bolșevică. Și cu toate acestea, Plehanov nu va rămâne cu bolșevicii. El devine în 1904 menșevic și chiar, dacă se poate spune astfel, crypto-cadet.

Nu este locul aici să refacem cronică relațiilor dintre Plehanov și Lenin, relații bogate în accidente. Există din partea lui Lenin venerația discipolului, din partea lui Plehanov vanitatea maestrului. Lenin îi făcea emigrantului de la Geneva eminentul serviciu de a-l promova de la rangul de filozof marxist la cel, dacă ne gândim bine mai glorios pentru un marxist, de șef de partid³⁰. Dar Lenin nu putea să aibă în gând să-i lase conducerea partidului. Plehanov, în pofida capriciilor, schimbărilor bruște de dispoziție, susceptibilităților, va colabora cu Lenin în timpul perioadei de la *Iskra*. *Ce-i de făcut?* apare în 1902 și Plehanov nu a ridicat obiecțiuni. La faimosul congres de la Bruxelles și Londra, care a deschis marea schismă și a marcat nașterea bolșevismului, Plehanov a rămas, nu fără ezitări, de partea lui Lenin.

Dar încă din anul următor (1904), Plehanov ia distanță față de noul „Robespierre“, noul „Bonaparte“ și noul „Blanqui“, pentru a relua comparațiile pe care le formulează deschis sau discret. El a recitat atunci *Ce-i de făcut?* și a descoperit

în el ororile care îi scăpaseră la prima lectură. Vedeă în el esențialmente o reîntoarcere la tradiția de la *Narodnaia vo-lea*. Cât regreta că nu l-a denunțat mai devreme! El a făcut în anul 1904 această profeție, mai timpurie decât cea a lui Troțki și a Rosei Luxemburg: „Să ne închipuim că recunoscutul de noi toți Comitet Central posedă dreptul, încă în discuție, de « lichidare ». Iată ce se va întâmpla atunci. În timp ce congresul este în pregătire, Comitetul Central « va lichida » peste tot elementele de care nu este mulțumit și, completând toate comitetele cu oamenii săi, își asigură, fără dificultate, o majoritate absolut supusă la congres. Congresul, constituit din oameni ai C.C, strigă cu amabilitate ura, îi aprobă toate actele, încununate sau nu de succes, și îi aplaudă toate proiectele și inițiativele. Atunci, în realitate, n-ar mai exista în partid nici majoritate, nici minoritate, pentru că am realiza idealul Șahului Persiei.”³¹ Este o viziune premonitoare ce prevestește glorioasele congrese ale erei staliniste. Dar după aceasta, Plehanov a fost departe de a fi totdeauna atât de ferm. Menșevicii, în loc să se declare deschis reformiști, își petreceau timpul dovedind că erau tot atât de revoluționari ca oricare alții. Ei încercau, în același timp, să-și dovedească aceasta lor înșile. Până într-atât, încât, citind literatura social-democrată, schisma bolșevic-menșevică pare complet invizibilă, declarațiile, și ale unora, și ale altora, pă-rând croite după același patron. Este ceea ce îl face pe Ulam să afirme că principala diferență între cele două fracțiuni poate fi rezumată într-un singur cuvânt: „Lenin”.³² Plehanov însuși nu se decide între cele două tabere. În 1908, în timp ce colabora strâns cu menșevicii, și pentru că unul dintre ei (Potresov) omisese într-un articol să sublinieze suficient rolul personal al lui Plehanov în începuturile mișcării, acesta îl amenință că se asociază cu Lenin și că îi denunța ca „lichidatoriști”. El nu reușește decât să-i discrediteze pe menșevicii ruși în ochii social-democraților germani, care nu cunoșteau nimic din problemele rusești și îi respectau

renumele. În 1912, în *Pravda* bolșevică, spre consternarea prietenilor săi, el îi flagela încă pe „lichidatoriști“.

Dar, înainte de a fi aruncat în 1914 în obscuritate, ca „defensist“, Plehanov se îndepărta lent de politica activă. El își dădea aere de erudit și de istoric. Revoluționar, Plehanov era, desigur, în continuare. Continua să apere teoria celor două etape, burgheză și proletară, ale Revoluției. Revoluția din 1905 nu i se părea un motiv suficient pentru a modifica această schemă de ansamblu. El nu obosea să reamintească punerea în gardă de către Engels contra unei luări premature a puterii ce ar expune proletariatul la cele mai grave pericole. Aliatul privilegiat era deci curentul liberal, care pregătea activ revoluția zisă burgheză. Pentru cea de a doua etapă mai era timp. În lucrările sale de istoric, Plehanov se întâlnea, pe de altă parte, îndeaproape cu concluziile școlii istorice liberale. Nefericirea Rusiei era că societatea civilă fusese totdeauna strivită de statul despotic. Europeanizarea s-a efectuat, sub Petru cel Mare, cu mijloace asiatice. Epoca modernă, și mai ales după abolirea iobăgiei, lasă o șansă dezvoltării de tip european. Rolul proletariatului este de a desăvârși procesul de occidentalizare a Rusiei și de a o smulge astfel despotismului oriental. La sfârșitul vieții, martor al unei reîntoarceri brutale, sub Lenin, la despotismul oriental, el a avut remușcări și s-a întrebat asupra responsabilității sale. Oricât de nelegitimă i-a fost posteritatea, nu el o generase oare? „N-am început noi oare să răspândim marxismul prea devreme, într-o Rusie înapoiată, semiasiatică?“³³ Se vede deja încolțind justificarea troțkistă a eșecului revoluției prin circumstanțele externe și mediul defavorabil.

Ceea ce îi leagă unul de altul pe Plehanov și pe Lenin, ceea ce îl împiedică pe primul să se rupă complet, iar pe cel de-al doilea să blameze în mod absolut, este doctrina. Opozițiile de caracter sunt secundare. Opozițiile politice ar fi putut să se rezolve într-un compromis de fațadă. Până la război nici unul nu a putut-o rupe deschis cu linia ortodo-

xă kautskyana. Lenin adera formal la teoria celor două revoluții.

Dar iată ce îi separa: atitudinea lăuntrică față de doctrină. Plehanov credea în ea fără rezerve, dar într-un mod naiv. Mai întâi, el crede într-un acord între valorile și noțiunile utilizate de marxism și valorile și noțiunile acceptate în comun sub aceeași denumire. El nu crede deci că noțiunile de „popor“, „democrație“, „proletariat“ au în marxism un alt sens decât „popor“, „proletariat“, „democrație“ în utilizarea curentă sau în dicționare. El crede în universalitatea valorii de adevăr a marxismului. Plehanov, spre deosebire de Lenin, nu s-a simțit aproape de clasa muncitoare, nu a participat niciodată la o grevă, nici nu și-a pus speranța politică în mișcarea muncitorească concretă. Clasa muncitoare rămâne o construcție rațională. De la plecarea sa în străinătate el nu a întâlnit niciodată clasa muncitoare ca atare, decât în reprezentanții ei calificați, în redingotă și pălărie melon, din social-democrație.

Dar, în mod paradoxal, această abstracție este cea care menține contactul între Plehanov și realitatea rusă. Prin chiar dogmatismul său, el e constrâns să acorde încredere hotărâtă clasei muncitoare ruse, chiar, și mai ales, dacă nu o cunoaște și să respingă orice manevră care ar fi făcut ca partidul să i se substituie. Printr-o asimilare serioasă a marxismului în întregul său, el își însușește drept ale sale elementele democratice și „occidentaliste“ ale doctrinei. El își însușește o parte a viziunii pe care o avea Marx asupra Rusiei, foarte apropiată de viziunea unui Custine și a unui Michelet. Statul rus este tipul ideal al despotismului. Plehanov dezvoltă îndelung tema în *Introducere la istoria socială a Rusiei*. El întâlnește astfel curentul occidentalist al istoriografiei ruse, care este în majoritate liberal, fie liberal conservator în tradiția lui Soloviov, fie liberal de stânga în cercul lui Mi-liukov. Această viziune liberală a istoriei ruse este, sub deghizarea ei marxistă, corectă. Dacă între Lenin și Plehanov

doctrina constituie legătura pe care nimic nu poate să o rupă în întregime, ea constituie totodată obstacolul pe care nimic nu-l poate surmonta în întregime. Societatea civilă trebuie să devină în Rusia, în mod decisiv, mai puternică decât statul, înainte de a gândi trecerea la socialism, sau, în caz contrar, acest socialism va fi o nouă formă a unui despotism asiatic veșnic. Plehanov și Lenin sunt de acord asupra revoluției „în două etape”: liberal-burgheză și socialist-proletară, dar Plehanov ia în serios mai mult decât Lenin această întindere a programului pe două etape, pentru că el ia în serios modificările concrete pe care revoluția liberal-burgheză trebuie să le introducă în societatea rusă.

Ceea ce așteaptă Plehanov de la ea este, efectiv, introducerea în Rusia a liberalismului burghez, a dezvoltării economice burgheze, a maturizării unei clase muncitoare, în raport cu care revoluția constituie un mijloc. În timp ce Lenin este în întregime concentrat asupra revoluției ca asupra unui scop, în raport cu care apetitul liberal al populației ruse și aspirația sa la dezvoltarea economică sunt luate ca teme de agitație și propagandă, ca mijloace politice. După cum accentul este pus pe „revoluție” sau pe „burghez” și „proletar”, marxismul își schimbă sensul. Iată de ce, pe măsură ce îmbătrânește, Plehanov este determinat să accepte partea liberală a moștenirii marxiste. Or, chestiune ce merită să fie remarcată, această parte liberală nu se separă de versantul materialist, în timp ce revoluționarismul are afinitate pentru dialectică. Ceea ce protejează, într-o largă măsură, rațiunea plehanoviană este acest lest de materialism, filozofie onorabilă, deși insignifiantă, care permite un anumit contact cu realul.

Din cauza materialismului credea el în forțele economice, în ponderea claselor sociale, în pericolele de a brusca timpul, în imposibilitatea de a ajunge la întâlnirea forțelor obiective ale istoriei și ale naturii. Materialismul său ia, în momentul morții sale, un contur cvasireligios și de această

dată aproape conform cu spinozismul pe care îl profesa, în contrasens, în luptele sale contra lui Bernstein. Murind și văzând lacrimi în ochii soției sale, el o dojenește: „Tu și cu mine suntem vechi revoluționari, noi trebuie să fim fermi. Și ce este moartea? Vezi pe fereastră mestecănul acela care se înclină tandru către brad? Și eu voi fi, poate, într-o zi transformat într-un mestecăn asemănător. Ce este rău în asta?”³⁴

Materialismul suficient de înfrumusețat ca urmare a unei stări sufletești panteiste se realizează în contemplarea lumii așa cum este ea și se înalță aproape în rugăciune. Timp de o jumătate de secol, materialismul servise pasiunea revoluționară și justificase acțiunea violentă. Același materialism la bătrânul Plehanov explică extincția pasiunii și justifică tergiversarea și prudența. Materialismul era un zăvor tras asupra filozofiei, atât timp cât hrănea orgoliul cunoașterii totale, dar forțele abandonându-l, nu mai rămânea din materialism decât materia în splendoarea sa, și el i-a servit drept reazem pentru tot ce era capabil bătrânul în materie de filozofie.

CAPITOLUL XI

Lenin

Istoria este personală. Marile evenimente ale istoriei, cotiturile sale, trec și se exprimă prin marile personalități. Marxismul lui Plehanov, infidel în acest caz lui Hegel, neagă personalitățile. El dădea evoluției istorice un caracter transpersonal: infrastructura, masele, clasele, ideologia de clasă. „Dacă o țigla răătăitoare l-ar fi omorât pe Robespierre, scria Plehanov, locul său ar fi fost în mod sigur luat de un altul, și chiar dacă acest altul ar fi fost inferior din toate punctele de vedere, evenimentele n-ar fi urmat mai puțin aceeași direcție.”¹ Lenin avea aceeași opinie. În secolul care s-a scurs, istoria democrațiilor noastre occidentale se concepe totuși, la rigoare, făcând abstracție de principalii oameni de stat. Nu avem impresia că Chamberlain, Daladier, Hoover au influențat decisiv istoria țării lor, nici chiar, s-ar putea pleda, Churchill, de Gaulle, Roosevelt. Dar istoria URSS nu se poate imagina fără Lenin.

Este imposibil de afirmat că ar fi avut loc revoluția dacă Lenin n-ar fi făcut-o și n-ar fi ținut-o în mână. Lenin este autorul, inițiatorul, inspiratorul și referința constantă a unui regim de tip nou care s-a întins fără a-și schimba natura pe mai mult de un sfert din univers și despre care nu știm, după șaizeci de ani de când durează și se consolidează, dacă nu se va întinde la întregul univers.

Cine poate rivaliza în istorie cu Lenin? Stalin s-a mulțumit să aplice principiile leninismului cu o determinare și o logică ele însele leniniste. Hitler a dat leninismului o con-

trafacere instabilă și convulsivă, fără influență durabilă. Trebuie să mergem mai departe? Remarcăm atunci că Lenin nu intră în nici un gen cunoscut. Dominația sovietică este mai întinsă și mai durabilă decât imperiul lui Alexandru și cel al lui Genghis Han, dar, privită de aproape, ea nu are structura unui imperiu de cucerire. Ca și Cezar, Richelieu, Thiers, Lenin a întemeiat o legitimitate nouă. Dar ea nu se bazează pe consensul subiecților. Ea nu produce un sistem stabil, autoreglat. Consensul este presupus, dar el nu este probat prin slăbirea coerciției. Aceasta nu poate face astfel încât să nu rămână tot atât de puternică precum în prima zi. Trebuie ca, depășind ordinea politică, să-l comparăm pe Lenin cu Constantin cel Mare care reînnoia bazele spirituale ale imperiului, cu Mahomed și profeții înarmați? Dar ideologia nu este o religie.

Atunci cu șefii revoluționari? În orice caz, nici cu Münzer, nici cu milenariștii, pe care refuzul dimensiunii politice i-a condus la pieire. Cromwell are o dexteritate, un simț al situațiilor concrete, un discernământ al posibilului și imposibilului, care se poate situa alături de virtuțile corespunzătoare lui Lenin. Dar Cromwell gândește în termeni religioși. El nu se vrea revoluționar, ci restaurator al unei constituții violate. El nu se află în fruntea unui partid revoluționar. Dimpotrivă, supune constrângerii aripa extremistă și, odată ajuns la putere, renunță în mod expres la utopie. Ca urmare, el pregătește o restaurație. Napoleon îi detestă pe ideologii iacobini, pe „oamenii sângelui“. El caută o *via media* între vechiul și noul regim, între monarhia de drept divin și remiterea puterii către societatea civilă. Această *via media*, care este și a lui Cromwell, este propria sa putere personală. Prin aceasta, el restaurează politicul în optica principelui machiavellian. Dar nu acesta este Lenin, care detestă orice *via media*, care se opune atât Vechiului regim cât și societății civile și care nu aspiră conștient la puterea personală.

Robespierre este tipul care se apropie cel mai mult de Lenin. Despre cel de-al doilea, se poate spune, ca și despre primul, „că el crede tot ceea ce zice“. Paralela a fost făcută de mai multe ori după Malaparte. Ei se aseamănă prin caracter. Dominația unui partid ideologic într-o situație revoluționară, rezultat al unei dictaturi de fapt, dar nu de intenție, dă aceeași alură carierei lor. Robespierre a căzut însă la capătul câtorva luni și el nu a lăsat în urmă nici un robespierrism. Superioritatea lui Lenin este evidentă; uimitor este că ea se bazează în același timp pe cei doi poli opuși a căror tensiune a sfârșit prin a-l distruge pe Robespierre, polul ideologic și polul politic. Robespierre nu era destul de ideologic în latura sa politică: partidul său, insuficient sudat și educat, s-a divizat și l-a trădat. Dar el nu era suficient de politic în latura sa ideologică, de vreme ce, la el, utopia stingherea acțiunea și oblitera perceperea situațiilor. Lenin duce ideologia la perfecțiune, dar, în același timp, acțiunea sa politică este cu desăvârșire liberă și realistă. De nenumărate ori mai intoxicat decât Robespierre și decât Marat, incapabil de a percepe lumea așa cum este ea, totalmente dominat de o viziune ireală a lucrurilor, el pare, dintr-un alt unghi, tot atât de lucid, implacabil, cinic, ca și principele machiavellian, tot atât de constant în neșansă ca Frederic al II-lea, tot atât de sigur în planuri ca Bismarck, tot atât de decis și de cutezător ca Cezar și Napoleon. Cum poți să fii în același timp Marat și Bismarck? Acesta este misterul lui Lenin.

Ar mai fi un mister. Istoria, după cum am spus, este a personalităților. Or, nouă ne scapă persoana lui Lenin. Cezar, Richelieu, Bismarck fascinează mereu prin ineputabila bogăție a personalității lor. Cele mai bune biografii ale lui Lenin nu pătrund în interiorul personajului. Wolfe, Fischer glisează de la biografie la istoria generală. Ulam nu se mulțumește să o intituleze pe a sa *Lenin*, ci: *Bolșevicii*². Biografia sfârșește brusc pentru că acest individ excepțional

nu poate fi atins ca persoană. Pare că aceasta e o noutate fără precedent a epocilor ideologice: istoria se face în cadrul lor prin indivizi impersonali. Lui Stalin, Hitler, Troțki, aspectul criminal sau dement sau teatral al existenței le conferă, marginal, un soi de personalitate. Ea se manifestă în marginea activității lor istorice, ca fantezii în raport cu o linie de acțiune principală în raport cu care tind, ca și Lenin, simultan spre atotputernicie și spre abolirea personalității. La Lenin, această margine nu există.

Tatăl său era inspector al școlilor publice în provincia Simbirsk. Când a primit această funcție în 1869, un an înainte de nașterea lui Vladimir Ilici, nu existau în această vastă provincie cam periferică decât douăzeci de școli. La moartea sa, în 1886, el a adus această cifră la 434 (cu douăzeci de mii de elevi) fără a lua în considerare mai multe școli secundare de nivel excelent. Destinul a făcut deci ca Lenin să fie copilul unui bun slujbaș al sistemului școlar rusesc și să se nască chiar în locurile unde se forma intelighenția. Educația sa provincială, incompletă, îl făcea incapabil să acceadă la nivelul înaltei culturi petersburgheze care se desprindea, la acest sfârșit de secol, de cultura narodnico-marxistă a intelighenției. Opiniile sale îl orientează dimpotrivă spre aceasta din urmă. Gusturile sale îl fac prizonierul ei.

Gusturile lui Lenin sunt datate și de o perfectă stabilitate. Ele sunt cele ale generației anilor '60 așa cum au fost fixate o dată pentru totdeauna. În ce privește arta modernă, el nu pricepe nimic și nici nu vrea să priceapă. Contemporan al lui Max Weber, al lui Freud, al logicii engleze, al filozofiei critice germane, el n-a auzit nimic de ele. Avangarda literară rusă îi este suspectă chiar dacă se vrea revoluționară. „Nu înțeleg nimic, afirmă el, din acest entuziasm pentru Maiakovski. Versurile sale nu sunt decât o umplutură, o pășărească de neînțeles, pe care el a lipit cuvântul „revoluție“. După părerea mea, revoluția nu are nevoie de bufoni ca Maiakovski care se joacă cu ea și care nu ne

asigură că Maiakovski se situează la o sută de coți deasupra lui Beranger.“*

Cultura sa clasică e dintre cele mai limitate. Valentinov, care l-a cunoscut bine la Geneva și a lăsat cel mai fidel portret al lui, l-a întrebat dacă l-a citit pe Shakespeare, Byron, Molière, Schiller. Nu. Din Goethe a citit *Faust* și atât. Dintre clasicii ruși, Pușkin, Turgheniev, Tolstoi, Gonțarov, dar numai în maniera în care îi înțelegeau criticii intelighenției, Belinski și Dobroliubov. Îi place nespus de mult Nekrasov, „poetul cetățean“. Îl ignoră voit pe Dostoievski. „Nu am timp de pierdut cu porcăria asta“, afirmă el. După ce a citit *Amintiri din casa morților* și *Crimă și pedeapsă*, nu a vrut să citească *Frații Karamazov* și nici *Demonii*. „Cunosc subiectul acestor opere rău mirositoare, mi-e suficient. Începusem să citesc *Frații Karamazov*, dar nu am putut să ajung mai departe de scenele din mănăstire de la începutul cărții. În ce privește *Demonii*, este o porcărie reacționară... și eu nu am timp de pierdut. Am aruncat cartea după ce am frunzărit-o. O asemenea literatură îmi este inutilă. Ce poate să-mi aducă ea?“³ Încă o trăsătură tipică a genului său de cultură e gustul său pentru folclor. Într-o zi la Paris, menajera sa fredona: „Ei nu vor avea Alsacia și Lorena...“. Lenin a căzut în extaz: era vocea poporului francez.

Plehanov a fost mentorul său în cunoașterea marxismului. Pentru omul Plehanov el a avut o pasiune urmată de o cearță violentă. Dacă Lenin l-a înjurat ca adversar politic, el nu-l

* N. VALENTINOV, 1964, p. 98. La 6 mai 1921, Lenin îi adresa lui Lunacearski telegrama următoare: „Nu este o rușine să votezi în favoarea publicării poemului 150 000 000 de Maiakovski în 5 000 de exemplare? Prostie, absurditate, extravagantă și pretenție. După părerea mea, numai zece din scrierile astea ar merita efortul de a fi publicate și doar 1 500 de exemplare pentru biblioteci și pentru smintiți. În ce-l privește pe Lunacearski, el merită o săpuneală pentru futurismul său.“ LENIN, 1969, p. 222.

va renega niciodată ca mentor spiritual. Îi admira dogmatismul de nezdruccinat.

„Marxismul este o concepție monolitică, îi spunea Lenin lui Valentinov, nu poate fi diluată sau denaturată prin diverse adăugiri sau completări. Nu mai știu cu privire la care critic al marxismului, Plehanov mi-a zis odată: « Să începem prin a-i pune un as de caro, după aceea vom vedea » [în Rusia pe îmbrăcămintea ocnașilor se cosea un as de caro]. Ei bine, eu cred că trebuie să aplicăm un as de caro tuturor celor care vor să lovească marxismul, fără chiar « să mai vedem după ». Aceasta trebuie să fie reacția oricărui bun revoluționar.”⁴

Dar înainte de Plehanov, Lenin suferise o influență timpurie, mai decisivă încă, nu numai asupra gândirii, ci și asupra caracterului său, și anume cea a lui Cernîșevski. El l-a citit mereu în tinerețe și în mod special când avea domiciliu forțat la țară, după expulzarea sa de la Universitatea din Kazan. „M-am îmbătat de lectură din revărsatul zorilor până în noapte. Autorul meu preferat era Cernîșevski. Citeam și reciteam până la ultimul rând tot ceea ce se publica de el în *Sovremennik*. Grație lui Cernîșevski am luat cunoștință de materialismul filozofic [...] Am citit de la un capăt la altul remarcabilele eseuri ale lui Cernîșevski asupra esteticii, artei, literaturii [...] Aria enciclopedică a cunoștințelor lui Cernîșevski, claritatea vederilor sale revoluționare, talentul său necruțător de polemist, toate acestea m-au cucerit. Aflându-i adresa, i-am scris și am fost foarte afectat că nu am primit răspuns. Vestea morții sale, survenită după un an, mi-a produs multă durere. Există oameni despre care se poate zice că au un fler revoluționar absolut. Așa a fost Marx, așa a fost și Cernîșevski. Până la această dată nici un revoluționar rus nu a înțeles sau judecat într-un mod atât de fundamental, atât de penetrant și atât de puternic, lășitatea, josnicia și trădarea care există în întreg liberalismul.” El a citit *Ce-i de făcut?* imediat după executarea fratelui său

Alexandru, știind că acest roman fusese una din cărțile sale preferate. „Am petrecut în compania lui, afirmă el, nu zile, ci săptămâni. Numai atunci i-am înțeles profunzimea. M-a răscolit profund.”⁵ *Ce-i de făcut?* este punctul de observație cel mai bun pentru a contempla viața lui Lenin. Dacă nu e *eu* său, imposibil de surprins, *idealul său privitor la eu* este Rahmetov. Ca și modelul său romanesc, Lenin își supune facultățile fizice la un antrenament. Gimnastica, regimul alimentar, regularitatea vieții, ordinea domestică precisă îi asigură revoluționarului o deplină stăpânire a forțelor sale. Ia și el, din economie, din asceză și din calcul, înfățișarea, dar numai înfățișarea micului burghez perfect. Ca și Rahmetov, Lenin împarte literatura în *utilă* și *inutilă*, iar pe aceasta n-o citește.

Acest neobosit autodidact, care, ca și maestrul său Marx, petrece mult timp în bibliotecile publice, decide, ca și maestrul său Cernîșevski — și Rahmetov —, cu cutezanță în numele convingerilor sale de neclintit și a noii sale științe provinciale. El nu ezită să scrie o carte groasă pentru a-l reduce la tăcere pe un dificil logician austriac, Ernst Mach, pe care bagajul său intelectual nu-i permite să-l citească, dar pe care-l „respinge” de la cap la coadă; mai târziu, ajuns la putere, îl va scoate din bibliotecile publice împreună cu Descartes și Kant și alți câțiva filozofi „antimarxiști”.

Ca și Rahmetov, Lenin trăiește cast. Nimeni nu s-a gândit vreodată că voluptatea a reprezentat ceva în legătura lui cu Krupskaia, căreia toate mărturiile îi scot în evidență urâtenia și mediocritatea excepționale. S-a glosat mult pe seama atașamentului pe care l-ar fi avut pentru o femeie mult mai atrăgătoare, Inessa Armand. Se pare într-adevăr că, la un moment dat, s-au tutuit și că Lenin a fost foarte afectat de moartea ei. Se păstrează câteva scrisori, acestea fiind însă ample disertații politice și instrucțiuni pentru militanți. Ei au purtat conversații asupra amorului liber. Lenin considera că acesta era o revendicare burgheză. „Nu-i vorba de ceea ce dumneata, în mod subiectiv, vrei să înțelegi prin

amorul liber, ci de logica obiectivă a raporturilor de clasă în iubire.“ Asupra unui roman pe care i-l dăduse, el afirmă: „Ce porcărie! Strângeți cel mai mare număr de orori posibile, uniți viciul cu sifilisul, cu infamia romantică, cu stoarcerea de fonduri prin șantaj și cu procesul unui doctor... După părerea mea, e cu siguranță o imitație arhidetestabilă, a arhidetestabilului Dostoievski.“⁶ Puțin importă ce a fost sau poate n-a fost între Lenin și Inessa. Dar și-a dat cineva seama că Inessa are și un model literar și că acesta este Vera Pavlovna din *Ce-i de făcut?* Trecuse și ea de la viața burgheză la viața revoluționară și de la un soț mai puțin progresist la un soț progresist. Către 1860 era la modă să imiți nu numai spiritul din *Ce-i de făcut?*, ci însăși intriga sa. Inessa a fost oare conștientă de această paralelă? Și dacă ea nu a fost, i-a scăpat paralela lui Lenin? Nu știm.

Cheia descifrării lui Lenin, ca și a lui Rahmetov, este devoțiunea totală față de imperativele ideologiei, completa subordonare la practica revoluționară pe care o ordonă. Această absorbire atingea la Lenin desăvârșirea. În liniștea nopții, când visa, visa tot la revoluție. Relațiile umane erau judecate cu această măsură. Iată-l în 1907, atunci când este abandonat de aproape toată lumea. El îl întâmpină pe Valentinov cu o față „rece și rea“ și îl întreabă: „Aparțineți încă grupului nostru? — Da — Așadar nu l-ați părăsit încă! Voiam mai întâi să știu căci, în caz contrar, v-aș fi întors spatele și nu v-aș mai fi vorbit. Nu vreau să vă întreb de ce nu ați semnat protestul celor treizeci și șapte de bolșevici, mi s-a spus că aveți atunci neplăceri personale. — Mi-am pierdut fiul. — Explicația se află aici sau altundeva? De altfel, lucrul nu mai prezintă prea mult interes. Am de discutat cu dumneavoastră lucruri mai importante...“ Și atât de puternică era convingerea lui Lenin, atât de surprinzătoare logica sistemului, că sărmanul Valentinov a rămas mut, ca și cum protestul celor treizeci și șapte de bolșevici era într-adevăr mai important decât moartea fiului său⁷.

Dar Lenin exista oare în afara acestei polarizări? *Idealul său privitor la eu* este pentru sine fără mister, dar *eul*

său? În zadar cultul organizat după moartea sa a încercat să așeze pe altare un Ilici „uman“, un soi de geniu bun, malițios și vesel. Legenda se năruie de la sine. În zadar istoricii de pe toate tărâmurile au fost tentați să atingă o zonă non politică, un ungher al persoanei sale care să fi scăpat prefacerii ideologice. Lenin este absent din propriile sale biografii, care se dezvoltă, după cum am spus, în analize politice.

A fost el rus, așa cum Gladstone a fost englez, Thiers francez, Bismarck prusac? El este cu siguranță inexplicabil fără condițiile politice și intelectuale care l-au format și care nu au fost reunite decât în Rusia. Dar, ca tip uman, în ce privește caracterul, el scapă oricărei specificități naționale. Dostoievski reproșa intelighenției revoluționare că se deznaționalizează. Lenin ar fi atunci exemplul perfect al acestei deznaționalizări, el care aparent se integrează atât de bine în această Europă anonimă a clasei mijlocii (*middle class*). De altfel, cultura națională nu îl interesa. În 1914, proclama că acest concept e o înșelătorie burgheză răspândită de centuriile negre și de clerici. Cultura națională era cea a marilor proprietari, a clerului și a burgheziei. Cultura maselor este internațională. Principalul motiv de „mândrie națională a velicorușilor“ este contribuția lor la mișcarea revoluționară mondială și mai ales faptul de a avea drept concetățean pe „democratul velicorus Cernîșevski care și-a închinat viața cauzei revoluției“⁸.

El nu se interesa mai mult nici de cultura „internațională“. Hazardurile emigrației l-au purtat în centrele strălucitoare ale civilizației Europei aflate la apogeul său. El nu a avut ochi pentru ele. La Londra, disprețuiește „celebrul lor Westminster“, Westminsterul dușmanilor de clasă.* Și Cernîșevski ieșise o singură dată în viața sa din Rusia pen-

* „Acest *al lor*, comentează Troțki (Lenin, Paris, 1925, p. 137), face referință bineînțeles nu la englezi, ci la dușmani.“ L. FISCHER, 1971, p. 77.

tru a-l vedea pe Herzen și petrecuse la Londra patru zile discutând, apoi revenise fără a arunca o privire în jurul lui. La Salzburg, Lenin se plânge de durerile sale de stomac și cere o sută de ruble mamei sale. La Berlin, își face în Spree baie cotidiană. Detestă Parisul. Troțki își făcuse prieteni în tânărul C.G.T.* francez. Lenin nu și-a dat această osteneală sau această plăcere. Lui i s-a furat bicicleta, circulația este foarte intensă, biblioteca este incomodă. Un automobilist, răsturnându-l, i-a intentat proces și l-a câștigat. La Capri joacă șah cu Gorki, nu este de acord asupra lui Mach, pierde, se supără. Îi place la Geneva. Se simte încă mai bine la Cracovia. „Femeile umblă cu picioarele goale și poartă îmbrăcăminte în culori vii, exact ca în Rusia... Trăim aici mai bine ca la Paris.“⁹

Să privim omul care va bulversa universul. Mic de statură, robust, corect îmbrăcat în costumul său anonim de funcționar, jiletcă, cravată, lanț de ceasornic. Mediul său familial? Nimic neobișnuit. Un bunic rus, un alt bunic evreu (lucru exclus din biografiile oficiale), o bunică germană și una kalmucă ce i-a lăsat moștenire pomeții obrazilor și ochii alungiți: este un rus de graniță, cum existau mulți pe Volga, cu sânge amestecat. Părinții, demni, afectuoși, o familie unită. Un copil viguros, studios, încăpățânat și, în general, oferind satisfacție. Stilul său? Stilul jurnaliștilor anilor '60, bogat, prolix, compact, fără ritm, fără imagini, clar, cu toate acestea întotdeauna plicticos. Dispoziția lui? Tonic, cu o alternanță ușor ciclotimică de superactivitate și de depresie. Defecte de caracter? O tendință către nerăbdare și mânie. Sănătatea? Bună, în afară de câteva dureri de stomac, migrene și hipertensiune. Vicii? Nici unul.

Tabloul este extraordinar de banal, de un prozaism perfect, de o platitudine fără cusur. Ne poticnim totdeauna în misterul eului leninian. Iată răspunsul cel mai probabil: acest

* Confederația Generală a Muncii — sindicat (*n.t.*).

eu nu există și armătura doctrinală este cea care l-a înlocuit. Ce catastrofă interioară l-a constrâns pe Lenin să secrete această enormă și complicată proteză a eului, acest „marxism“ elementar dar coerent, de care nu se putea îndoi fără a-și pune în pericol identitatea, fără a resimți o amenințare pe care o îndepărta perfecționând sistemul și nimicindu-i pe cei care semănau îndoiala? Să datăm oare accidentul de la moartea tatălui său, când Vladimir Ilici — avea 16 ani — a încetat să mai meargă la biserică și a rupt cu tradiția familială? Sau fractura era mai veche? Este în zadar să facem speculații, n-o vom ști niciodată. El a făcut totul pentru a se ascunde sub acest țesut calos alcătuit din celule moarte, cum este cel care crește pe locul înțepăturii unei insecte la unii arbori care mor astfel înăbușiți. Este un caz destul de banal, un tip frecvent, pe care psihologia epocii l-ar fi etichetat drept paranoid. Ceea ce însă nu este banal, e faptul că acestei lipse i-au fost asociate mari vocații; că o personalitate atât de slabă s-a potrivit cu o situație istorică excepțională, iar carența sa de ființă, cu carența lumii noastre și cu cea a milioane de ființe umane.

Iată de ce istoricul se rătăcește atunci când vrea din toate puterile să-i trateze împreună pe Lenin și leninismul și să-i atribuie un detaliu oarecare, pitoresc și „uman“, acestui personaj perfect neted și închis. Singura abordare corectă a lui Lenin este cea metafizică, fiindcă sub un anume unghi, acest personaj opac de atâta transparență, batjocoritor, înfuriat, cu gusturi simple, descoperă sub plata suprafață, profunzimea neliniștitoare a Neantului. Așa l-a văzut Soljenițin când a făcut portretul aferat, migrenos și orgolios al lui Lenin la Zürich. Așa îl întrevăzuse înainte, nu Cernișevski, ci autorul *Demonilor*, Dostoievski, care privind cum se agitau mărunții militanți provinciali, înțeleșese cine avea să se năpustească asupra Rusiei. Astfel că Lenin nu seamănă cu criminalul princiar Stavroghin, ci mai degrabă cu nevoiașul, guraliv și impetuos Verhovenski, nici măcar rău

cu adevărat, dar căruia lumea întreagă, transformată prin grija sa și absorbită în el, n-ar putea să-i confere existență.

Există însă o altă abordare, cea care face abstracție de abstractul Lenin și care scrutează ceea ce i s-a substituit lui, și anume doctrina. Gnosticul, pradă gnozei salvatoare, se simțea renăscând și devenea altul, căpătând un conținut nou. Același lucru se petrecea și cu eroul cernîșevskian, pradă adevăratei cunoașteri și renăscând la condiția *omului nou*. Metafizicianul poate medita asupra dezastrului lăsat în omul pustiit de el însuși. Istoricul trebuie să se țină de ceea ce, în omul nou, funcționează, așa-zicând, în locul lui cu o eficacitate politică fără precedent: leninismul.

CAPITOLUL XII

Leninismul metafizic

Este prea simplu să afirmi că leninismul sintetizează tradiția revoluționară rusă. Într-un fel toate elementele care au apărut succesiv în această istorie converg spre Lenin. Iacobinii francezi, hegelienii de stânga și Marx, dihotomiile slavofile, Herzen și Cernîșevski, partidele înjghebate de Necaev și Tkacev, *agitprop* narodnicistă, apoi marxistă, Plehanov: acesta este orizontul său, acestea sunt referințele sale constante și cercul strâmt al preferințelor sale. Dar moștenirea este triată, pentru că Lenin ignoră părțile cu adevărat filozofice care există la Marx, nu acceptă părțile religioase sau etice care subzistă la narodnici și nu se află la el acel soi de bună-credință intelectuală care-l însuflețește încă pe Plehanov. În plus, moștenirea este refăcută în întregime, astfel că nu se poate totdeauna decide dacă păstrează sau dacă trădează astfel tradiția pe care a primit-o. Nu există marxolog cât de cât savant începând cu Kautsky care să nu fi demonstrat falsificările la care a supus spiritul marxismului; dar se poate totodată pleda și pentru faptul că Marx conținea cu adevărat ceea ce Lenin a luat de la el. În înlănțuirea de idei pe care o operează Lenin, toate elementele reținute sunt împinse la extrem. Ceea ce era violent, devine mai violent. Ceea ce rămăsese în stare de fantezie sau de reverie vrea să se întrupeze în realitate.

I

Se poate vorbi de metafizica lui Lenin? El nu a scris decât o singură carte filozofică în intenție și câteva articole asupra istoriei concepției sale despre lume, pornind de la Marx și Herzen. Mai mult, el ar fi refuzat energic termenul de metafizică. Într-adevăr, Engels declarase în *Anti-Dühring* că metafizicianul considera lucrurile și noțiunile una după alta, ca niște obiecte de studiu izolate: „El spune da-da, nu-nu; ceea ce trece dincolo de asta nu valorează nimic.”¹ Opunându-se deci celui de „dialectică”, termenul de metafizică conotează ceva rău, de evitat. Dacă s-ar lua *metafizica* în sensul său tradițional, Lenin l-ar fi refuzat în egală măsură. Într-adevăr, spiritul speculativ îi este străin. Nu există decât o metodă care are valoare, este știința demonstrativă. Fundamentele prime ale gândirii sale sunt deci considerate drept demonstrate științific și cer acordul spiritelor de bună-credință. Ele nu fac obiectul unei opinii. „Metafizica” sa este deci omogenă cu fizica ale cărei fundamente prime le constituie.

Știința principiilor fizicii nu este de resortul imediat al lui Lenin care nu se crede și nu se pretinde un om universal. Totuși, se poate întâmpla ca un atac politic să nu poată fi respins numai pe terenul politic, să trebuiască urcat în amonte. Atunci îl vedem pe Lenin deschizând fără teamă logica lui Hegel, tratatele lui Mach, Avenarius, Poincaré și, înarmat numai cu Plehanov, Marx și Engels, respingându-i pe propriul lor teren. Într-adevăr, politica lui Lenin ține de aceeași știință unitară ca fizica și filozofia. Principiile organizatoare ale lumii sociale au aceleași structuri ca și cele ale lumii fizice și filozofice. Nu este necesar, pentru a face politică, să fii specialist în fizică și filozofie, dar este indispensabil ca această politică să fie garantată prin aceeași *știință* care explică fizica și filozofia. Lenin nu poate deci să se dezintereseze de soarta acestora. De aici, o eroare comună în Occident. Faptul că un om politic se interesează de

filozofie era neobișnuit. I s-a dat lui Lenin aura pericleană a filozofului încoronat și s-au adus în jurul lui umbrele ilustre ale lui Platon și Marc Aureliu. Nu se putea neînțelege mai mare. Lenin nu se interesează de filozofie, dar aderă la o ideologie în care filozofia și politica sunt omogene și se garantează reciproc.

El se consacră ideologiei care impune o viziune asupra lumii și, în consecință, dictează o conduită politică.

A face politică înseamnă deci a acționa în virtutea acestei concepții asupra lumii și, în același timp, a face filozofie. Cu toate acestea, trebuie să existe elementele prime ale acestei concepții despre lume, pe care Lenin nu simte nevoia să le elaboreze pentru că ele au fost în mod definitiv stabilite de alții, dar care există în fundal și domină universul său inteligibil.

*Ascultă, Lenin, materia, Dumnezeuul tău, materia este una. Lumea este materială. Diversitatea fenomenelor este o manifestare a formelor pe care le ia materia unică în mișcare. Atomul, celula vie, omul social și omul spiritual sunt specii diferite ale materiei. „Nu există nimic etern, scria Engels, decât materia în eternă mișcare și legile potrivit cărora, ea se mișcă și se schimbă.” Materia este eternă, infinită, atotputernică, predicabilă la infinit, substanțialmente una. *Materia sive Natura**.*

„Concepția materialistă asupra naturii, scrie Engels, nu semnifică nimic altceva decât o simplă înțelegere a naturii, așa cum se prezintă ea fără adaosuri străine.”² Materia este înzestrată cu mișcare. Cum nu există decât materie, mișcarea îi este internă și sursa mișcării se află în materia însăși. În acest vast cazan de materie în mișcare care este lumea, elementele reacționează unele asupra altora. Recopiind fragmente din logica lui Hegel, Lenin scrie: „Mișcarea și « automișcarea »

* Materie sau natură (n.t.).

(N.B. acest lucru! mișcarea autonomă (de sine stătătoare), spontană, *lăuntric-necesară*, « schimbarea », « mișcarea și viața », « principiul oricărei automișcări », « impulsul » (Trieb) spre « mișcare » și spre « activitate » — opoziția față de « lipsa de viață a ființării » — cine va crede că în aceasta constă esența « hegelianismului », a hegelianismului abstract și abstrus (greoi, încâlcit)? Această esență a trebuit să fie dezvăluită, înțeleasă, curățată, purificată, ceea ce au și făcut Marx și Engels.“³

Câștigat de data aceasta de stilul imaginativ al lui Hegel, el notează: „Râul și *picăturile* în acest râu. Poziția *fiecărei* picături; raportul dintre ea și celelalte; legătura ei cu celelalte; direcția mișcării ei; viteza; linia mișcării — dreaptă, curbă, circulară etc. — în sus, în jos. Suma mișcării. Conceptele ca inventare ale diferitelor laturi ale mișcării, ale diferitelor picături (= lucruri) ale diferitelor « *șuvoaie* » etc. Iată *à peu près* tabloul lumii după Logica lui Hegel, firește minus bunul Dumnezeu și absolutul.“⁴

Multe lucruri diferite sunt subsumate aceluiași concept de mișcare. Mișcarea particulelor, deplasarea unui corp în spațiu, combinarea chimică a atomilor și moleculelor, metabolismul celulei, conștiința, viața socială sunt tot atâtea *mișcări*. Cu toate acestea, suma acestor mișcări nu produce o agitație aleatorie „pe loc“. Ea este ordonată potrivit unui proces care se derulează în timp. Automișcarea materiei este obiectul unei istorii. Ea se produce prin intermediul contradicției. Orice fenomen comportă două tendințe opuse, care sunt legate între ele și care, în același timp, se exclud și „luptă“ una contra celeilalte. Într-un fragment, Lenin ilustrează ceea ce el denumeste această „lege“ prin exemplele următoare: „În matematică, + și -. Diferențiala și integrala. În mecanică, acțiune și reacție. În fizică, electricitatea pozitivă și cea negativă. În chimie, unirea și disocierea atomilor.“⁵ În sincronie aceasta se numește contradicție. În diacronie, aceasta poartă un alt nume: lupta dintre vechi și

nou. Dezvoltarea naturii se face prin lupta între ceea ce „dispare” și ceea ce se „naște”. Lupta duce la victoria noului care ia atunci numele de progres. Mișcarea este într-adevăr dirijată de la inferior la superior. Curba nu este circulară, este *ascendentă*. Dar ea nu este continuă. Într-adevăr, se constată accidente, opriri. Atunci suntem înaintea unei *schimbări calitative*. Elementele se acumulează (cantitativ) și apoi există un *salt*. Spre exemplu, este necesar un anumit prag de intensitate al curentului electric pentru a aduce la incandescență o lampă. Alt exemplu: revoluția.

Nu există decât mișcare. Repaosul, echilibrul nu este decât un moment al mișcării. Numai mișcarea este eternă și absolută. Unitatea contrariilor, indică Lenin, este momentană, relativă, în timp ce lupta contrariilor este absolută și nu se oprește niciodată. Iată de ce, ceea ce este perimat și reacționar (adică ceea ce împiedică mișcarea progresivă) este eliminat. Acest proces general se numește dialectică și metoda pentru a-l cunoaște, metoda dialectică. Dialectica este „miezul marxismului”.

Omul reprezintă încununarea materiei și, în mod echivalent, a naturii. Gândirea este produsul superior al unei materii organice particulare — creierul. Ca atare, el este în întregime supus legilor obiective care guvernează materia. Nu subiectul transcendental este cel care introduce materia în cadrele pe care el i le impune și care ar fi legile. Această concepție este „idealism”. „Recunoașterea legității obiective în natură și a reflectării aproximativ fidele a acestei legități în capul omului este materialism.”⁶

Nu există întâmplare. Nimic nu este accidental. Totul este necesar. Omul este supus în mod legitim determinismului. Nu există deci nici un loc pentru liberul arbitru și cu atât mai mult nu există unul pentru un „suflet” autonom. Cum se pune atunci problema responsabilității morale a omului și, mai general, a libertății sale?

În prima sa lucrare (1894)*, Lenin se ocupa de respingerea lui Mihailovski. Să-l ascultăm: „Una dintre temele preferate ale filozofului nostru subiectivist: ideea conflictului dintre determinism și morală, dintre necesitatea istorică și rolul personalității. El a consumat o grămadă de hârtie debătând un noian de absurdități sentimentale mic-burgheze pentru a rezolva acest conflict în favoarea moralei și a rolului personalității.

În realitate nu există aici nici un conflict [...] Ideea determinismului, care stabilește necesitatea acțiunilor omului și spulberă *povestea absurdă a liberului arbitru*, nu exclude câtuși de puțin nici rațiunea, nici conștiința omului și nici aprecierea acțiunilor lui. Dimpotrivă, numai punctul de vedere determinist face posibilă o apreciere riguroasă și exactă, în loc să pună totul pe seama liberului arbitru. De asemenea, ideea necesității istorice nu diminuează câtuși de puțin rolul personalității în istorie: întreaga istorie se compune tocmai din acțiunile unor personalități, care sunt, fără îndoială, forțe care acționează. Adevărata problemă care se pune atunci când urmează a se aprecia activitatea pe tărâm social a unei personalități este aceasta: în ce condiții va fi asigurat succesul acestei activități?“⁷ Lenin nu-și va schimba părerea asupra acestui punct. În 1908, respingându-l pe Mach, el se reîntoarce asupra problemei libertății și iată cum o rezolvă:

Începe prin a-l cita pe Engels: „Liberul arbitru nu este deci altceva decât capacitatea de a decide în cunoștință de cauză. Cu cât judecata unui om cu privire la o anumită chestiune este deci *mai liberă*, cu atât mai mare e *necesitatea* [...] Libertatea constă deci în a ne domina pe noi înșine și în a domina natura exterioară, dominare întemeiată pe cunoașterea

* Lenin, V.I., *Ce sunt „prietenii poporului“ și cum luptă ei împotriva social-democraților?* (n.t.).

necesităților naturii.“ Apoi Lenin adaugă un comentariu în patru puncte:

1. „Engels recunoaște chiar la începutul acestor raționamente legile naturii, legile naturii exterioare, necesitatea naturii, adică tot ceea ce Mach, Avenarius, Petzoldt & Co. califică drept « metafizică ».”

2. „Engels nu se îndeletnicește cu născocirea de definiții ale libertății și necesității, în genul definițiilor scolastice care îi preocupă în cel mai înalt grad pe profesorii reacționari.” Necesitatea naturii este factorul prim, iar voința și conștiința omului factorul secund.

... Acestea din urmă trebuie, în mod inevitabil și necesar, să se adapteze celei dintâi“.

3. „Engels recunoaște existența unei necesități *necunoscute* de om [...] Punctul de vedere materialist este recunoașterea realității obiective a lumii exterioare și a legilor naturii exterioare, considerându-se totodată că această lume și aceste legi sunt pe deplin cunoscibile pentru om, dar nu pot fi niciodată cunoscute până la capăt. Noi nu știm ce necesitate naturală guvernează fenomenele meteorologice, și de aceea suntem inevitabil sclavi ai timpului. Dar, deși *nu cunoaștem* această necesitate, *știm* totuși că ea există.”

4. Engels „face un *salt* de la teorie la practică [...] La Engels însă întreaga practică umană vie pătrunde în sfera teoriei cunoașterii, oferind un criteriu *obiectiv* al adevărului; cât timp nu cunoaștem o anumită lege naturală, aceasta din urmă, existând și acționând în afara cunoașterii noastre, ne transformă în sclavi ai « necesității oarbe ». Dar odată ce am aflat această lege, care acționează *independent* de voința și de conștiința noastră, suntem stăpânii naturii. Dominația asupra naturii, care se manifestă în practica omenirii, este rezultatul reflectării obiectiv-fidele în capul omului a fenomenelor și a proceselor naturii“.⁸

Astfel, cunoașterea este cea care salvează omul și îl face stăpân al necesității. Or, cunoașterea obiectivă este posibi-

lă. În fapt, ea este o funcție a materiei „care generează senzația. Senzația depinde de creier, de nervi, de retină etc., adică de materia organizată într-un anumit mod”.⁹ Materia capătă conștiință de sine însăși prin intermediul materiei. Este însăși definiția sa: „Materia este categoria filozofică care desemnează realitatea obiectivă dată omului în senzațiile lui, copiată, fotografiată și există independent de ele.”¹⁰ Procesul automișcării materiei este în același timp, prin omul care o *reflectă*, un proces de autoconștiință. Cunoașterea este, așadar, în același timp obiectivă — pentru că materia se reflectă în ea însăși, în mod exact — și relativă, pentru că materia nu a încetat să se miște și să se reflecte. Leninismul cuprinde relativismul, dar nu este un relativism: „Istoricește condiționate sunt limitele apropierii cunoștințelor noastre de adevărul obiectiv, absolut, dar necondiționată este existența acestui adevăr, necondiționat e faptul că noi ne apropiem de el.”¹¹ Relativismul conduce la scepticism, la agnosticism, la sofistică, la subiectivism, lucruri pe care Lenin le judecă abominabile.

„Condiționate din punct de vedere istoric sunt momentul și împrejurările în care, în procesul cunoașterii esenței lucrurilor, am ajuns la descoperirea alizarinei în gudron sau a electronilor în atom, dar necondiționat e faptul că fiecare din aceste descoperiri constituie un pas înainte al « cunoașterii necondiționat obiective ». Într-un cuvânt, condiționată din punct de vedere istoric este orice ideologie, dar necondiționat e faptul că oricărei ideologii științifice (spre deosebire, de pildă, de cea religioasă) îi corespunde adevărul obiectiv, natura absolută.”¹² Cât privește criteriul adevărului obiectiv absolut, practica este aceea care îl furnizează. Și Lenin îl citează încă o dată pe Engels: „Succesele acțiunilor noastre fac dovada concordanței (Übereinstimmung) percepțiilor noastre cu natura obiectivă a obiectelor percepute.”¹³ Aceasta îi lasă leninistului o marjă confortabilă de acțiune. Acțiunea sa este sanctificată de adevărul obiectiv

absolut. Dar, dintr-o clipă în alta, îl poate decreta relativ și opera o *cotitură*: practica îl poartă atunci la un nou nivel, mai ridicat, încă mai apropiat de adevărul obiectiv absolut.

După cum se vede, există o istorie a cunoașterii după cum există o istorie a materiei, ea fiind de altfel una și aceeași. Ea se supune deci marii legi dialectice a luptei contrariilor, a luptei dintre vechi și nou. În istoria recentă a materiei, care este istoria umanității, se opun mișcarea autoconștiinței și o mișcare ce contrazice și împiedică conștiința. Trebuie dat acesteia din urmă numele generic de idealism. De când există și gândesc oamenii, există deci „două linii fundamentale în filozofie”.¹⁴ „Materialismul consideră natura factor prim iar spiritul factor secund. Idealismul procedează invers.”¹⁵ Una din linii trece prin Platon, Berkeley, Kant, Hume și ajunge în mod rușinos la Mach, Avenarius & Co. Cealaltă linie pleacă de la Heraclit, Democrit, Epicur, trece glorioasă prin D’Holbach, Helvétius, Diderot, trece victorioasă prin ambiguul Hegel, frizează perfecțiunea la Feuerbach și Cernîșevski, înflorește în fine la Marx și Engels. Autorevelarea materiei se desăvârșește în marxism.

Lupta nu este încheiată. Într-adevăr, din motive dialectice, ansamblul conștiințelor nu este alăturat la splendoarea adevărului. Mai rău, maeștrii erorii se străduiesc să complice problemele și să mascheze tocmai distincția dintre cele două linii. Or, noi am găsit mereu, fără excepție, observă Lenin, „sub paravanul noilor subtilități terminologice, sub mormanele de gunoi ale scolasticii savante, două linii fundamentale, două orientări fundamentale în rezolvarea problemelor filozofice”. Trebuie continuată opera lui Marx și Engels „măturând fără cruțare, ca pe un gunoi, ineptiile, galimatiile emfaticе și pretențioase, nenumăratele încercări de a « descoperi » o linie « nouă » în filozofie, de a inventa o orientare « nouă » etc. care va fi a idealismului pe gustul epocii”¹⁶. Există deci *partide în filozofie* și mai exact, există *două*

partide¹⁷. Partidul de mijloc este ca totdeauna cel mai demn de dispreț din toate partidele. Pretinsa imparțialitate este o momeală și o revoltătoare ipocrizie. Și chiar dacă este sinceră, ea deschide *în mod obiectiv* drumul idealismului. Există o „știință de partid“¹⁸. În acest punct, ne învecinăm cu domeniul politicului.

Înainte de a pătrunde în acest domeniu să ne oprim o clipă cu considerațiile noastre asupra viziunii despre lume a lui Lenin. Ea i-a fost dată în bloc, în tinerețe, fără îndoială înainte să fi început să scrie, poate în perioada vacanțelor sale de student exmatriculat, atunci când se îndopa cu lecturi pe proprietatea familiei sale de la Kokuskino. Nu se constată apoi nici revoluție, nici aprofundare, nici progres. Polemica îl obligă să-și reia lecturile din Cernîșevski, Marx, Engels, Plehanov și alți câțiva. Ea nu îl obligă să și le extindă. Stocul de argumente pe care le extrage de aici i se pare întotdeauna pe deplin suficient. „Vă înșelați, domnule Poincaré“, declară el, cu o liniștită îndrăzneală¹⁹. Nu trebuie să situăm concepțiile lui Lenin în istoria filozofiei, oricât de simplist și de grosier am privi-o, căci acredităm ideea unui Lenin filozof. Mai degrabă trebuie văzut de unde vin elementele smulse din filozofie și aglomerate în această ideologie. Ea se prezintă ca o decantare a lui Marx și, încă mai mult, a lui Engels din *Anti-Dühring*. Această ultimă carte conține aproape întreaga cosmologie a lui Lenin, ceea ce de altfel ar fi recunoscut bucuros. El nu s-a dat drept un original, ci drept un discipol capabil să aplice aceleași principii în circumstanțe istorice diferite. Astfel simplificat, căci paginile precedente îl rezumă suficient, sistemul uimește prin arhaismul său. Acest monoteism al materiei reamintește într-o oarecare măsură cosmologiile naturaliste ale Renașterii: un hilozoism, o țesătură omogenă în care totul reacționează asupra a tot ce există, animat de mișcări interne; un microcosm care-l conține pe om ca pe rezultatul său cel mai evoluat, aflat în mers spre o palingeneză finală; parcă ar fi

Paracelsus, dar fără elementele religioase și fără ca între părți corespondențele să fie situate în registrul simbolic în care ele se găsesc în mod real. Cuvântul „mișcare“ este întrebuințat în mod analogic pentru a caracteriza mai multe fenomene, fără ca acestea să aibă raporturi definite unele cu altele. Ca mod de gândire, aceasta constituie un mare recul dincolo de metoda fenomenală și de gândirea științifică modernă. Natura, Materia regăsesc un statut din care gândirea critică a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea le alungase.

Dar ceea ce este constitutiv ideologiei este că genul de consens la care obligă știința exactă modernă este impus în legătură cu această cosmologie. Cuvântul *lege* este întrebuințat pentru a caracteriza „lupta dintre vechi și nou“ sau „trezirea cantității în calitate“. Același gen de consimțământ cu care spiritele rezonabile acceptă ecuațiile lui Newton sau Fourier este reclamat cu privire la aceste analogii confuze. Unele și altele formează împreună o „știință unică“. Sistemul constituie cadrul universal în care trebuie să se așeze legile pozitive particulare. Ele se așază atât de bine încât fiecare aduce o nouă dovadă a validității ansamblului. Descoperirea electronilor confirmă, în ochii lui Lenin, marxismul.

Ideologia „cuprinde în sine“ știința, dar știința nu cuprinde în sine ideologia. Ce i-ar fi putut răspunde Mach și Poincaré lui Lenin? Ei n-ar fi știut de unde să înceapă, pe ce să întemeieze schimbul de argumente. „Vă înșelați, domnule Poincaré.“ Dar asupra a ce? Cu adevărat, Poincaré n-ar fi putut înțelege.

Dar Lenin înțelege în schimb orbirea lui Mach și Poincaré. El înțelege chiar că nu e înțeles, pentru că teoria îl îmbrățișează pe posibilul contrazicător, îl înțelege temeinic, îl explică cu anticipație în chip minunat. Într-adevăr, există o sociologie a erorii și a relei-credințe. Și există de asemenea o politică de dus față de ele.

Să reluăm discursul asupra leninismului.

Iată ce a făcut Marx, după părerea lui Lenin: el a prelungit știința universală a naturii (sau materiei) la știința socială, la om. Aceasta a admirat Lenin încă în prima sa carte din 1894. El citează din prefața *Capitalului*: „Punctul meu de vedere — spune Marx — concepe dezvoltarea formațiunii social-economice ca un proces istoric-natural.”²⁰ Marx este Darwinul sociologiei. „Așa cum Darwin a pus capăt concepției după care speciile de animale și de vegetale ar fi întâmplătoare, nelegate prin nimic între ele, « create de Dumnezeu » și neschimbătoare, și a așezat pentru prima oară biologia pe o bază pe deplin științifică stabilind transformarea speciilor și succesiunea lor, tot așa și Marx a pus capăt concepției după care societatea ar fi un agregat mecanic de indivizi, care permite orice schimbări dictate de voința stăpânirii (sau, ceea ce este același lucru, de voința societății și a cârmuirii) și care ar apărea și s-ar transforma în mod întâmplător și a așezat pentru prima oară sociologia pe o bază științifică stabilind noțiunea de formațiune social-economică ca totalitate a relațiilor respective de producție și arătând că dezvoltarea acestor formațiuni este un proces istoric natural.”²¹ Aceeași știință care explicase materia non-umană explică, începând cu Marx, materia umană. Știința este unificată, de vreme ce ea explică tot ce putea fi explicat, materia și conștiința materiei, obiectul și subiectul. Se știa, înainte de Marx, că omul și universul erau create din aceeași țesătură materială, dar rămânea de dat legea unitară a celor două lumi substanțial unitare. Marx a realizat aceasta și ne-au fost dezvăluite marile linii ale universului, dar știm și de ce ele au fost dezvăluite tocmai de Marx, de ce oamenii se împart în două tabere, în două partide filozofice, cei care acceptă și cei care refuză concepția științifică a universului, și de ce o acceptă și de ce o refuză. Lenin se înțelege pe el însuși și își înțelege adversarul: el înțelege totul. În mod cert, rămân lucruri de cunoscut. Dar sâmburele adevărului obiectiv absolut este dat definitiv. Practica

este cea care va dezvolta acest sâmbure, fără a-l deforma, până la a-l face să coincidă cu adevărul obiectiv absolut.

Marx dă lumii sociale și istorice o teorie completă. Leninismul nu este altceva, în acest domeniu, decât o încredere absolută în analiza marxistă, așa cum este ea codificată puțin câte puțin de către Engels, Kautsky, Mehring, Plehanov și de către gânditorii social-democrației europene.

Esența învățăturii marxiste, așa cum a înțeles-o Lenin, este aceasta: istoria este o succesiune de regimuri sociale și politice ducând la capitalism. În Europa Occidentală, lupta între vechi și nou este lupta între capitalism și regimul social și politic care trebuie să-i succedă, socialismul. În Rusia, lupta dintre vechi și nou este lupta dintre feudalism și capitalism pe de o parte, între capitalism și socialism, pe de altă parte.

Nu se trece de la un regim politic la altul decât printr-un salt care se numește Revoluție. Lupta contrariilor care pregătește acest salt este lupta de clasă. Astfel, orice poziție justă, corectă, științifică reflecta în trecut pozițiile burgheziei contra feudalismului, iar astăzi, pozițiile proletariatului contra capitalismului. Orice dezacord teoretic se poate analiza cu ajutorul acestei grile: burghezie sau proletariat. De exemplu, dezacordul privind *empiriocriticismul*: „Filozofii machiști ruși încep să se împartă după partidele politice... Machistul V. Cernov, narodnic și dușman înverșunat al marxismului, îl atacă de-a dreptul pe *Engels* pentru « lucrul în sine ».”²²

Lupta socială și politică este deci dovada marxismului. Marxismul este reflectarea obiectivă în conștiința oamenilor a emergenței proletariatului. El explică proletariatul, după cum se explică pe sine prin proletariat. Emergența sa progresivă în istoria gândirii este paralelă cu istoria luptei de clasă. Sistemul este închis în el însuși pentru că orice încercare de respingere relevă influența burgheziei, prin urmare

a luptei de clasă așa cum a definit-o marxismul însuși. Argumentul contradictoriu este deci o nouă dovadă a validității sistemului. Într-un cuvânt, există o ecuație între automișcarea materiei, autorevelarea sa în marxism și aucto-verificarea acesteia în lupta politică.

Iată de ce, pe de o parte, marxismul este incontestabil și, pe de altă parte, trebuie apărat prin toate mijloacele. Certitudinea nu ajunge la seninătate, ci dimpotrivă, la o polemică violentă care nu cunoaște odihnă. A fi marxist, pentru Lenin, înseamnă a-i ataca fără încetare pe dușmanii marxismului.

Lui Mihailovski, primul său adversar, Lenin îi dă o lovitură puternică: „Acum, după apariția *Capitalului*, concepția materialistă a istoriei nu mai este o ipoteză, ci o doctrină dovedită științificește [...] Materialismul nu este « prin excelență o concepție științifică asupra istoriei », cum crede dl Mihailovski, ci singura concepție științifică asupra istoriei.”²³ Mai târziu, într-un articol apărut în 1913 și care, grație formei sale concentrate, servește drept profesiune de credință mișcării comuniste, el scrie: „Învățătura lui Marx este atotputernică fiindcă este justă. Ea este completă și armonioasă, dând oamenilor o concepție unitară despre lume [...] Ea este succesoarea legitimă a tot ce a creat omenirea mai bun în secolul al XIX-lea: filozofia germană, economia politică engleză și socialismul francez.” „*Materialismul istoric* al lui Marx s-a dovedit a fi cea mai grandioasă cucerire a gândirii științifice. Haosului și arbitrarului care dominaseră până atunci în concepțiile despre istorie și politică le-a luat locul o teorie științifică uimitor de unitară și de armonioasă, care arată cum o orânduire socială, dezvoltându-se ca urmare a creșterii forțelor de producție, se transformă într-o altă orânduire, superioară — cum feudalismul, de pildă, dezvoltându-se, se transformă în capitalism.”²⁴

Numai că marxismul, care este cea mai științifică din toate științele, nu poate întruni azeziunea pe care o obțin atât de ușor fizica și chimia. Acest lucru Lenin l-a prevăzut. Așa se face că același articol se deschide prin aceste cuvinte: „Învățătura lui Marx stârnește în toată lumea civilizată cea mai mare ostilitate și cea mai mare ură din partea întregii științe burgheze (atât oficiale cât și liberale), care vede în marxism un soi de « sectă dăunătoare ». La o altă atitudine nici nu ne putem aștepta, căci într-o societate bazată pe lupta de clasă nu poate exista știință socială « imparțială ». *Întreaga știință oficială și liberală apără* (într-un fel sau altul) robia salariată, pe când marxismul a declarat acestei robii un război necruțător.“

Astfel, lupta pentru adevărul științific nu poate fi niciodată despărțită de lupta de clasă: „Genialitatea lui Marx constă în faptul că el a fost în stare, înaintea tuturor, să tragă de aici și să aplice consecvent concluzia pe care o indică întreaga istorie mondială. Această concluzie este teoria *luptei de clasă*. Oamenii au fost și vor fi întotdeauna victime stupide ale înșelării și ale autoînșelării în politică atâta timp cât nu vor învăța să caute îndărătul fiecărei fraze, declarații și făgăduieli cu caracter moral, religios, politic sau social, *interesele* unor clase sau ale altora.“²⁵

Astfel se explică tonul foarte special al lui Lenin. Când face o expunere, o face cu un ton al evidenței, căci el nu caută să emoționeze, ci să convingă prin ceea ce crede că sunt demonstrații. Nu este vorba la Lenin de elocvență, ci de autoritatea savantului care avansează fapte și dovezi. Stalin a fost uimit când l-a auzit prima oară rostind un discurs: „Ceea ce m-a captivat era forța irezistibilă a logicii lui Lenin, logică puțin cam seacă, dar care în schimb, pune stăpânire temeinic pe auditoriu, îl electrizează puțin câte puțin și apoi îl face prizonier, cum se spune, fără recurs... Logica lui Lenin apare ca niște tentacule atotputernice care strâng

din toate părțile ca într-o menghină a cărei încleștare e imposibil să o curmi.“²⁶

Astfel le vorbea el tovarășilor. Dar el știa că adevărul științific nu poate trece decât înlăturând una după alta trădările, falsificările burgheze, liberale. De aceea discursurile și scrierile sale sunt de la un capăt la altul al celor cincizeci și două de volume în care au fost adunate, animate de o agresivitate furioasă, inepuizabilă și plină de invective. Acest limbaj era pentru adversari. Dar se întâmplă ca agresivitatea să se ridice până la furie, până la o frenezie a injuriilor, o exasperare zgomotoasă, atunci el se adresează nu amicilor naturali și nici dușmanilor naturali, ci trădătorilor, celor care prin natura lor trebuiau să înțeleagă și care din rea-credință se fac că nu au înțeles. Este normal ca profesorii „burghezi“, în schimbul „lefii primite de la stat“, „să repete platitudinile popimii“.²⁷ Dar ce se poate spune despre marxistii care „au încercat efectiv să revizuiască baza marxismului, adică teoria luptei de clasă“ ? Ce se poate spune despre un bolșevic care merge în derivă de la Marx la Mach ? Cuvintele nu sunt destul de tari. Renegat ! Valet servil ! Josnicie ! etc.

Dar și josnicia trebuie înțeleasă. Există explicație și pentru trădător și pentru reaua-credință. De aceea, după ce și-a vărsat indignarea, Lenin se stăpânește și dă teoria completă a fenomenului. „În ce constă inevitabilitatea revizionismului în societatea capitalistă ? [...] Pentru că în fiecare țară capitalistă există întotdeauna, alături de proletariat, păături largi de mică burghezie, de mici proprietari... Tot atât de inevitabil acești noi mici producători sunt aruncați îndărăt în rândurile proletariatului. E deci absolut firesc ca în rândurile partidelor muncitorești de masă să pătrundă mereu concepțiile mic-burgheze.“²⁸ Cunoașterea triumfă totdeauna până la urmă. Cu toate acestea, dezlănțuirea de afectivitate agresivă nu este incoerentă. Lupta de clasă îl angajează pe militant în întregime. Întreaga sa ființă constituie acea

parte a materiei care luptă și triumfă asupra celeilalte părți a materiei, care reprezintă trecutul. Lenin este inclus într-unul din aceste două *contrarii* care în procesul devenirii creează *noul*. Savantul este militant pentru că e savant și militantul este savant, fiindcă e militant.

II

Ce-i de făcut? era un roman de inițiere și Rahmetov, omul nou, contura un om *desăvârșit* de un gen nou. Dar acest om desăvârșit era mai înaintat decât starea unui sistem care rămânea, în anii '60 și în gândirea lui Cernîșevski, la stadiul de schiță. Ideologul preceda ideologia și gnosticul preceda, ca tip uman, gnoza. Leninismul este gnoza pe care o aștepta Rahmetov și pentru acest motiv persoana lui Lenin este cu adevărat împlinirea unui personaj romanesc. *Desăvârșitul* este acum copleșit de o gnoză totală, care-l situează pe o poziție aparte față de umanitatea comună, îl umple de o viață fără asemănare și se arată aptă de a-i crea numeroși tovarăși.

Leninismul operează o cristalizare brutală și simplificatoare a temelor și atitudinilor gnostice care chinuiau Rusia și le reformulează într-un sistem a cărui structură nu ne este necunoscută.

Lumea care este omogenă, compusă din materie mai mult sau mai puțin subtilă, este teatrul unui conflict care îi este immanent. Prin acest conflict ea se mișcă în timp spre sfârșitul timpului. Leninistul ca și maniheistul recunoaște cele *două principii* și cei *trei timpi*.

Cele *două principii*: leninismul este un dualism. Ceea ce animă materia nu este o dezordine, ci un cuplu de forțe. Contrariile tind totdeauna, fiecare la nivelul său, să se polarizeze în cosmosul material. La nivel social, populariza-

rea se face în două clase. Celelalte clase tind în mod spontan să se atașeze la una din cele două tabere antagoniste. Această polarizare este bună, căci ea agravează conflictul și îl apropie în consecință de soluționarea sa. Inamicul principal, prioritar, va fi liberalul, conciliatorul, oportunistul care menține lucrurile în starea amorfă a amestecului și împiedică *mișcarea*. În marxismul al cărui moștenitor e Lenin, lupta contrariilor este structurală (clasele); ea nu este spațială ca în vechile gnoze unde cele două principii se opun în spațiu, separate printr-o frontieră în mișcare. Dar Lenin a adus un remediu acestei lacune adăugând noțiunea de *imperialism*.

Nu mai mult decât celelalte componente ale sistemului, teoria imperialismului nu este a lui Lenin. Ea este a lui Hobson și a altor câțiva. Originalitatea nu îl interesa pe Lenin. Dar integrându-se în leninism, devenind o componentă esențială, această teorie a cunoscut un succes mondial. Oricât ar fi fost de falsă sau inconsistentă, aceasta nu a împiedicat-o să fie considerată drept adevărată înainte de orice examen, nu numai de comuniști, ci și de non-comuniștii înșiși. Și aceasta fiindcă îndeplinea funcția importantă de a da un conținut geografic dualismului social. Odată cu imperialismul se opun nu numai clasele, ci apar zone care avansează și dau înapoi de-a lungul unei frontiere în mișcare. În plus, *imperialismul* permitea o repliere comodă în caz de eșec, dovedit cu fapte, al luptei de clasă. Dacă într-o anumită regiune proletariatul nu îndeplinea rolul său de forță contrară burgheziei, aceasta se datora faptului că este corupt de imperialism, că este pătruns de ideologia imperialismului. Din această cauză, regiunea întreagă este condamnată. Astfel puteau fi reluate ca noi și recente vechile dihotomii slavofile între regiunile salvate și regiunile condamnate. Antica deviză slavofilă: *ex oriente lux* devine cuvântul de ordine al Congresului Kominternist al popoarelor din

Orient. În schimb, proletariatul englez fiind *îmburghezit*, întreaga Anglie este învăluită în imperialism.

Dualismul de clasă este principiul unei dihotomii generalizate. Există două morale. Lenin nu este imoral: „În ce sens negăm noi morala, negăm etica? În sensul în care o propovăduia burghezia, care deducea această morală din poruncile Domnului. În această privință noi spunem, firește, că nu credem în Dumnezeu, și știm foarte bine că în numele lui Dumnezeu vorbea clerul, vorbeau moșierii, vorbeau burghezii pentru a-și face interesele lor de exploataatori.”

Această morală care are ca punct de plecare concepte „din afara noțiunii de omenesc, din afara noțiunii de clasă”, el o respinge. Dar există o morală comunistă: „morală noastră este total subordonată intereselor luptei de clasă a proletariatului”. Și care este directiva sa, comandamentul său? „Desființarea clasei capitaliștilor.” „Noi spunem: morala este ceea ce servește la distrugerea societății vechi, exploataatoare, și la unirea tuturor celor ce muncesc în jurul proletariatului care făurește societatea nouă, comunistă.”²⁹ Există, de asemenea, două culturi.

Dar ar fi fals să facem presupunerea stângiștilor *prolet-cultului*, potrivit căreia cultura proletară constituie o nouă tate absolută, o entitate autosuficientă care va urma dintr-odată culturii burgheze. În realitate, cele două culturi au rădăcini îndepărtate în trecut și lupta lor datează de la începuturile lumii: „Marxismul [...] nu a făcut câtuși de puțin abstracție de cuceririle extrem de prețioase ale epocii burgheze, ci, dimpotrivă, și-a însușit și a prelucrat tot ce a fost mai de preț în dezvoltarea de peste două milenii a gândirii și culturii omenesti.”³⁰ Dar când starea de amestec a luat sfârșit, când separarea s-a efectuat pentru că proletariatul a luat puterea, acesta asigură triumful adevărului. De unde, importanța fundamentală a învățământului. Vechea școală pretindea că dă o cultură generală. Dar era fals, pentru că

„fiecare cuvânt al ei era adaptat interesului burgheziei“³¹. Denumirea de învățământ „apolitic“ sau „nepolitic“ este o „fățarnicie a burgheziei“. Sarcina esențială constă în „a opune adevărul nostru“ și a-l impune ca o contrapondere „adevărului burghez“³². Nu înseamnă nimic a combate burghezia cu armele, ea trebuie combătută „mai întâi pe plan ideologic, prin educație“. Căci toți, chiar și masele muncitoare trebuie să se reeduce. Și în această luptă „fiecare trebuie să se plaseze de partea noastră sau de cealaltă parte. Toate încercările de a nu ne situa nici de o parte, nici de alta duc la slăbiciune și la catastrofă“.³³ Astfel vom ajunge la cultura proletară care este „dezvoltarea firească a acelui bagaj de cunoștințe pe care omenirea le-a elaborat sub jugul societății capitaliste, a societății moșierești, a societății birocratice“.³⁴ Acest dualism nu suportă excepții. Nu există producție a omului social, un tablou, o sonată, o formulă de chimie, căreia să nu i se poată atribui în ultimă instanță un conținut de clasă. Dar acest dualism social este omolog dualismului care polarizează în mod egal celelalte zone ale materiei. Se poate vorbi de Westminsterul *lor* (cel al dușmanilor de clasă), dar și de electronii *noștri*, care pot fi revendicați pentru că ei aduc o piatră nouă la edificiul marxismului. Contrariile care pun în mișcare materia materială nu sunt de altă natură decât cele care fac să treacă materia socială de la starea veche la un stadiu nou.

Căci, odată cu cele două principii, Lenin recunoaște și cei *trei timpi*. *Trecutul* nu este urât ca revolut, ci el este obiectul unei detestări totale deoarece se prelungește în prezentul pe care-l corupe. Lenin detestă fără nuanțe Rusia „reaționară“, regimul său, cultura sa care este cea a moșierimii, a capitaliștilor și a centuriilor negre. Îl analizează pe Tolstoi? O face pentru a distinge între ceea ce este reacționar și progresist, pentru a lăuda ultimul aspect și a-l respinge pe primul. Există un trecut bun și un trecut rău, un trecut

bun care pregătește viitorul, un trecut rău care durează dincolo de cât ar fi trebuit să dureze.

Nimic nu poate fi salvat din acest trecut.

Viitorul se pregătește, el nu se decide. Automișcarea materiei este suficientă pentru a asigura viitorul așa cum trebuie el să fie. Tot ce este de făcut e să degajezi drumurile viitorului, să îndepărtezi obstacolele din calea sa. De aceea Lenin este discret în ce privește cel de-al treilea timp. *Statul și Revoluția* este singura sa incursiune în viitor. Această carte nu trebuie să figureze printre utopii. Ea se prezintă ca o compilație de citate din Marx, pentru a susține o critică a ceea ce prezentul-trecut pare să aibă mai vrednic de a rămâne: democrația, libertatea. Democrația, arată el, este o democrație pentru bogați, care decide numai ce opresori îi vor reprezenta pe oprimați în parlament. Libertatea este o libertate formală. În perioada de trecere de la capitalism la comunism, represiunea este încă necesară și statul, care în sine este „o mașină care permite unei clase să oprime o altă clasă”, păstrează încă această funcție, deși în beneficiul robilor salariați de ieri. Numai comunismul creează condițiile în care statul devine cu totul inutil. Dar ce este comunismul? Ei bine, noi nu mergem atât de departe ca reveriile falansteriene din *Ce-i de făcut?* ale lui Cernîșevski. Debutul societății comuniste în imaginația leninistă este de-a dreptul o birocrație autogestionată generalizată.

„Evidență și control — iată *lucrul principal* necesar pentru « organizarea », pentru buna funcționare a societății comuniste în *prima ei fază*. *Toți* cetățenii devin acum slujbași salariați ai statului, care este constituit din înșiși muncitorii înarmați. *Toți* cetățenii devin acum funcționari și muncitori ai *unui singur* « sindicat » de stat, care cuprinde întregul popor. Totul constă acum în aceea ca ei să lucreze deopotrivă, respectând cu exactitate cuantumul muncii, și să fie retribuiți deopotrivă.” Viziunea se reduce la aceea că „întreaga societate nu va mai fi decât un singur birou și

un singur atelier cu muncă egală și salariu egal³⁵. Dar această sărăcie a imaginației corespunde spiritului doctrinei. Nu se știe ce va face materia, dar se știe că, eliberată de legăturile sale, o va face cu ușurință.

„Evidența și controlul” au fost deja „extrem de *simplificate*” de capitalism și în societatea comunistă ele sunt „redușe până la neobișnuit de simple, accesibile oricărui om cu știință de carte, operații de supraveghere și de înregistrare, la cunoașterea celor patru operații aritmetice și la eliberarea unor chitanțe corespunzătoare”³⁶. Astfel se ridică cortina asupra unei societăți care are aerul de a prelungi societatea birocratică de ieri, cu deosebirea că totul se va îndeplini cu o ușurință de vis. Bucătăresele vor putea guverna statul. Oamenii vor trăi ca zeii, fără efort. „Atunci se va deschide marea poartă care va permite trecerea de la prima fază a societății comuniste la faza sa superioară.” Asupra acesteia se cuvine să nu anticipăm. „Marxiștii sunt ostili *oricărui* utopii.”³⁷

Rămâne *prezentul* care este locul alegerii între ceea ce moare și ceea ce se naște, între ceea ce împiedică nașterea și ceea ce împiedică moartea. Militantul este la marginea fluxului material ale cărui scocuri și ecluze le manevrează.

El are impresia că lasă să treacă valul și că reține numai epavele și corpurile străine. El veghează asupra purității materiei eliberate. De aceea trebuie ca *toți* cetățenii să devină salariații *unui singur sindicat*. *Toți, unul singur...* prin intermediul căruia *esențialul* (evidența și controlul) se poate realiza. Criteriul alegerii este dat de analiza doctrinală, dar alegerea nu se face fără luptă și de aceea prezentul este locul deciziei politice. Ceea ce verifică justetea deciziei este puritatea torentului, ușurința cu care se va mișca materia odată ridicate barierele care o împiedică. Dacă totuși torentul refuză să ia direcția prevăzută, aceasta se datorează noilor obstacole, nepercepute încă, faptului că nu *toți* sunt încă regrupați *într-unul singur*, și lupta politică trebuie reluată.

Omul este solidar cu materia și supus determinismului. El nu are liber arbitru. Dar prin capacitatea sa de cunoaștere el poate deveni componenta centrală a procesului mântuirii. Ideile sunt reflecții ale materiei, dar odată orientate potrivit direcției luate de aceasta, ele au un rol adjuvant, accelerator. Ideile devin o forță materială și aceasta cu atât mai direct, cu cât ele ies din practică și se reîntorc în ea. „Punctul de vedere al vieții, al practicii trebuie să fie punctul de vedere prim și fundamental al teoriei cunoașterii.”

Cunoașterea, care în leninism ia numele de *teorie*, permite omului acțiunea conformă cu determinismul căruia i-a dezvăluit secretul. *Teoria* este enciclopedică, cum era de drept vechea gnoză. Într-adevăr, lumea fiind o entitate omogenă, materialismul dialectic îi este viziunea centrală. El are drept de control asupra științelor particulare și drept de cenzură asupra rezultatelor acestora. Dacă în linia dezvoltării spontane a geneticii, a lingvisticii sau a oricărei alte științe particulare un savant contravine științei științelor, el va trebui să se retragă în fața autorității celui care ține în mâinile sale Mișcarea însăși, adică progresul, singura formă imaginabilă a mântuirii. Numai lui îi revine sarcina de a da *sensul* acestor rezultate particulare.

Cu toate acestea, leninismul nu este o gnoză, ci o ideologie. Cea mai evidentă transformare este eliminarea elementelor mitice și religioase. Chiar marele mit al *imperialismului* trebuie redus la proporțiile unei teorii pozitive și conținutul său ideologic nu se dezvăluie decât în măsura în care rezistă oricărei respingeri. De unde caracterul sufocant al stilului leninist, totdeauna legat de pseudo-pozitivitatea sa, acoperind prin tir continuu de injurii sărăcia materialului intelectual și circularitatea argumentației: el are dreptate pentru că este doctrina proletariatului și proletariatul nu are dreptate decât dacă-și însușește această doctrină. Doctrină închisă, capabilă să distrugă tot ce îi vine la îndemână, dar incapabilă să-l asimileze, leninismul rămâne la fel ca în pri-

ma zi, precum acele insecte pe care carapacea le împiedică să crească.

Trecerea de la gnoză la ideologia „științifică” maschează singurul element al leninismului care poate fi considerat de natură religioasă. În acest sistem, în care subiectul controlează toate operațiunile și ține toate sforile, există totuși acest element ireductibil de încredere, de încredințare a sinelui și, ca să spunem totul, de *credință* într-o forță incontrolabilă, *timpul*. Lenin se lasă orbește în voia viitorului, ca sursă a oricărui bine, a oricărui adevăr. Dar acest act propriu-zis religios de *cronolatrie* îi este furat de ideologie. El nu este conștient de aceasta, nu poate face din ea nici o virtute, nici o valoare, îi este interzis să observe.

Eliminarea mitologicului, a poeticului și a religiosului are o altă consecință, în vechile gnoze, cosmologia celor două principii și istoriozofia celor trei timpuri erau dominate de ființe supratereștre. Omul, deși situat în punctul de joncțiune și în locul strategic al marii bătălii universale, primea impulsul, inspirația, ajutoarele unor puteri exterioare lui. În leninism nu mai există demiurgi, buni sau răi, nu mai există eoni, nici emanații. În marxism, omul este suprem. Oamenii, „clasele” de oameni sunt cele care-și vor asuma responsabilitatea devenirii cosmice. În ultimă instanță omul este demiurgul bun sau rău. Toți oamenii se împart între un rol și celălalt. În consecință, relația fundamentală care îi leagă pe oameni între ei nu poate fi iubirea, nici armonia, ci dimpotrivă, ura. Lenin accepta această situație de luptă fără milă, în care legătura între oamenii din aceeași tabără, care se numește *solidaritate*, nu poate fi apreciată decât în funcție de situația de război, trebuind astfel să se subordoneze unui principiu mai înalt, cel al urii. Agresivitatea uimitoare a lui Lenin, pe care am putea-o lua drept o trăsătură de caracter, chiar nota dominantă a caracterului său, își pierde

În această perspectivă conținutul personal și trebuie, ca și tot restul, să fie dedusă din doctrină.

Ultima consecință este aceasta. De vreme ce lupta cosmică este în definitiv o luptă între oameni, terenul pe care se decide mântuirea universală este terenul politic. Faptul că Lenin consacră politicii întreaga sa energie nu este rezultatul unei preferințe, nici expresia unui gust. Ci a faptului că, în ideologie, politica reprezintă ceea ce este mai important, *unicul necesar*. Cel care a înțeles-o cu adevărat se situează în consecință el însuși în cadrul luptei de clasă și participă activ la aceasta. Lenin nu face practic decât politică, dar acest lucru e justificat teoretic. Metafizica nu este obiectul unei dezvoltări sistematice. Ea rămâne implicită, ceea ce se acordă cu primatul praxisului. Ea nu apare decât atunci când este contestată sau când implicațiile politicii antrenează și implicații teoretice. Atunci vedem politica ieșind din vizuina sa și pe Lenin teoretizând nu pentru plăcerea sa, ci pentru că o comandă politica. Politica este de neconceput fără teorie. Dar ea nu prea iubește teoretizarea, care odată enunțată, ar putea s-o jeneze, să o distragă de la ea însăși. În plus, cea mai bună teorie este o politică în-cununată de succes. Politica este criteriul ultim al teoriei.

În ideologie ordinea temeiurilor este inversă celei din filozofie. În aceasta, politica luând cunoștință de omul social este datul primordial, apoi morala vine să regleze politica și, în fine, metafizica devine obiectul final al contemplării. Ideologia impune în primul rând o viziune asupra lumii, ce conține în ea însăși o etică, aceasta reducându-se la politică și definind acțiunea.

Filozoful întoarce spatele până la urmă lumii sublunare, urmându-și dorința naturală de a cunoaște. El nu revine la politică decât pentru motive filozofice. Ideologul care posedă de la început cunoașterea ei se conformează abătân-

du-se de la ea. El nu revine la teorie decât deplin autorizat printr-un mandat politic.

Raporturile dintre teorie și practică în leninism nu au nimic de-a face, în ciuda unei asemănări total exterioare, cu raporturile dogmaticii și, respectiv, ale credinței și virtuții în religie.

În religie, cel puțin în cea creștină, credința este dată și virtutea verifică acest dar. Dogmatica se dezvoltă cel mai adesea ca răspuns la o alterare a rezervelor de credință. Ea explicitează obiectul credinței, dar, ca atare, ea nu este credință și nu este necesară în exercitarea virtuții. Iată de ce cunoașterea dogmei nu constituie un principiu al ierarhiei între creștini. Din contră, dogma, fiind primită ca o restabilire a adevărului (un *sed contra**), este considerată ca imuabilă după imaginea adevărului de care încearcă să țină seama.

În leninism, recurgerea la teorie se produce adesea, ca și în religie, în urma unei contestări, a unei *revizuri*. Teoria, repetă Lenin, este legată de practică și reciproc. Cunoașterea teoriei este deci un principiu al ierarhiei între militanți. Cel ce stăpânește practica trebuie să stăpânească în aceeași măsură teoria, motiv pentru care astăzi nu poate exista conducător care să nu trebuiască să pozeze în teoretician. Pe de altă parte, legătura între teorie și practică face ca ele să se regleze una pe cealaltă și ca, atunci când praxisul o impune, teoria să se metamorfozeze, ceea ce de altfel este prevăzut în teoria însăși, în capitolul despre dialectică. Conducătorul este abilitat să decidă dacă metamorfoza teoriei constituie sau nu o revizuire. Teoria conține un set de variații virtuale sau deja încercate, astfel încât să se poată produce totdeauna o variantă nouă fără ca totuși să aibă loc o revizuire. Conducerea decide ce trebuie spus și gândit în cutare moment, apoi în alt moment, astfel încât există un soi de ortodoxie punctuală în timp, relativă la o situație, o directivă,

* Dar dimpotrivă (*n.t.*).

o putere. Dar nu există dogmă. „Marxismul, îi plăcea lui Lenin să repete după Engels, nu este o dogmă, ci o călăuză în acțiune.“ Ortodoxia este ceea ce *spune* partidul în acest moment și în forma în care el o spune: ea este o *ortoglosie*. Totuși ansamblul variațiilor trebuie să se producă în interiorul cadrului teoretic care formează, pentru praxis, o combinatorie adecvată. Activitatea teoretică constă în a face să funcționeze această combinatorie, dar fără a se ieși din ea, fără a o distruge. Cadrul este destul de cuprinzător pentru a furniza praxisului tot ce are nevoie și pentru a-l orienta astfel încât ea însăși să consolideze cadrul în interiorul căruia lucrează. Astfel, întotdeauna actul va putea fi adăugat la rațiunea justificatoare, din care, la rândul său, actul va fi considerat a deriva.

CAPITOLUL XIII

Leninismul politic

I

Totul în leninism — și totul în persoana lui Lenin — se reduce la politic. Dar politica ia cu totul alt sens decât în filozofia tradițională. Aristotel: „Diversele forme de socialitate sunt opera prieteniei, căci alegerea deliberată de a trăi împreună nu este altceva decât prietenie... Și un stat este comunitatea de familii și sate într-o viață perfectă și independentă; adică, după părerea noastră, în faptul de a trăi conform fericirii și virtuții. Trebuie deci să stabilim un principiu potrivit căruia comunitatea politică există în vederea împlinirii binelui și nu numai a vieții în societate.”¹ Politica vizează binele comun. Dar în leninism materia socială polarizată în clase nu formează o comunitate politică. Nu există bine comun și nu există nici prietenie. Există ură și război.

Recopiind în 1915 extrase din Clausewitz, Lenin a luat pentru sine faimoasa frază: „Războiul este continuarea politicii prin alte mijloace.” Dar în contrasens. Războiul, după Clausewitz, conține în mod virtual o culminare a extremelor și nu poate fi gândit fără ca această culminare să fie prevăzută și anticipată; dar nu acesta este scopul războiului, nici în fapt, nici în principiu. Pentru că războiul este continuarea politicii, el păstrează toate năzuințele politicii, adică partajul negociat între subiecți autonomi. Conflictul armat este o modalitate a acestei negocieri².

Dacă partajul duce la pace și dacă aceasta este demnă de acest nume, el definește totodată, în mod empiric, binele comun. La Lenin, dimpotrivă, războiul în esența sa vizează

înfrângerea totală, eliminarea, exterminarea dușmanului și e însoțit în mod necesar de o ură pe care Clausewitz o consideră inutilă, și aceasta tocmai pentru că războiul este continuarea politicii care, în esență, vizează de asemenea distrugerea totală a dușmanului, exterminarea sa. Intenția lui Lenin ar fi fost mai clară dacă ar fi răsturnat formula clausewitziană: politica este continuarea războiului prin alte mijloace.

Scopul politicii este de a distruge adversarul. „Dacă revoluția se va termina printr-o victorie hotărâtoare, atunci noi ne vom răfui cu țarismul în chip iacobin sau, dacă vreți, în manieră plebee [...] nimicind fără cruțare pe dușmanii libertății, zdrobind prin forță împotrivirea lor și nefăcând nici o concesie blestematei moșteniri a iobăgiei, a asiaticismului, a batjocoririi omului.”³ Și încă: „A ascunde maselor necesitatea unui război exterminator sângeros, disperat ca obiectiv imediat al acțiunii viitoare, înseamnă a te înșela pe tine însuși și a înșela poporul.”⁴ A învinge înseamnă a nimici, a împiedica pentru totdeauna ca dușmanul să-și recapete puterea. Astfel, el scria în 1918: „Burghezia a fost învinsă la noi, dar n-a fost încă stârpită din rădăcină, n-a fost încă nimicită și nici măcar complet înfrântă [...] trecerea de la sarcina destul de elementară de a continua exproprierea capitaliștilor, la sarcina mult mai grea și mai complexă de a crea condiții în care burghezia să nu poată să existe și nici să apară din nou.”⁵

Nu există cale de mijloc. „Ori victoria în războiul civil împotriva exploatatorilor, ori pieirea revoluției.”⁶ La această dată, în ianuarie 1918, războiul civil nu începuse în fapt. Dar el exista în mod invizibil: „Căci în perioada de revoluție, lupta de clasă ia în mod inevitabil, întotdeauna și în toate țările, forma de *război civil*, iar războiul civil e de neconceput fără distrugeri dintre cele mai grele, fără teroare...”⁷ Nu Lenin era cel care voia războiul. El există în fapt, în orice moment. El este declarat dintotdeauna și pacea socială înseamnă fie o înșelătorie, fie acceptarea înfrângerii. Războiul este un război pe viață și pe moarte, și concluzia sa este revoluția. A face politică constă deci în a pregăti revoluția.

Dar Lenin înțelege această revoluție în termeni de putere. „Problema fundamentală a oricărei revoluții este problema puterii de stat.”⁸ Este unul din aspectele în care Lenin se îndepărtează cel mai mult de tradiția narodnică care privilegia raporturile sociale până la a neglija sau uneori la a descalifica lupta politică. Unii narodnici imaginau o tranziție lentă a societății la un nivel substatal, în afara privirii și acțiunii statului. Lenin pune lupta „contrariilor” sub forma înfruntării a două armate organizate, ierarhizate, dirijate. Forma supremă a acestei organizări este statul.

A face revoluție înseamnă a cuceri statul. Fără îndoială un asemenea punct de vedere decurge la el din maniheismul său excepțional de viu și de tranșant. Cele două tabere se opun din punct de vedere militar ca două *continuumuri* materie-conștiință, și conștiința de sine se concentrează pe de o parte în stat și pe de altă parte în Partid care are vocația de a deveni stat. Statul și geamănul său, Partidul, țin la Lenin locul arhonților în conflictele cosmice maniheiste. Cele două tabere știu ce fac. Ele sunt personalizate la vârf, deloc inocente și în întregime responsabile.

Lupta opune clasele, dar ea se decide la nivelul statului. Cum nu există comunitate politică, statul este în serviciul unei clase și funcția sa nu este de a arbitra, ci de a asigura o dominație. Totdeauna a fost așa: „În istoria omenirii găsim zeci și sute de țări care au trecut sau trec în prezent prin sclavagism, feudalism și capitalism. În fiecare din ele, cu toate enormele schimbări istorice prin care au trecut, cu toate peripețiile politice [...] veți constata întotdeauna apariția statului. Statul a fost întotdeauna un aparat distinct, desprins de societate și compus dintr-un grup de oameni care se îndeletnicesc numai, sau mai ales, cu guvernarea. Oamenii se împart în guvernați și în specialiști în materie de guvernare, care se situează deasupra societății și se numesc guvernanți, reprezentanți ai statului. Acest aparat, acest grup de oameni care îi guvernează pe ceilalți își asigură întotdeauna un anumit

aparatură de constrângere, de forță fizică, indiferent dacă această violență exercitată asupra oamenilor își găsește expresia în bâta omului primitiv sau, în epoca sclaviei, într-un tip de armă mai perfecționată, sau în arma de foc, apărută în Evul Mediu sau, în sfârșit, în armamentul modern care în secolul al XX-lea a ajuns să fie o adevărată minune a tehnicii, bazat fiind în întregime pe ultimele cuceriri ale tehnicii moderne [...] Statul este o mașină de asuprire a unei clase de către alta, o mașină cu ajutorul căreia o clasă ține în frâu clasele ce-i sunt subordonate.”⁹ Această oprimare este violentă prin esența ei; ceea ce nu se vede întotdeauna cu ochiul liber. Statul burghez care se ascunde în dosul republicii democratice „nu poate spune adevărul și e obligat să înșele”. Dar el nu e mai puțin asupritor: „Nicăieri nu e mișcarea muncitorească mai crud reprimată ca în Elveția și America.” Statul sovietic, în schimb, declară deschis și fără ocolișuri că el este o dictatură.

Cadrul luptei este deci statul. Lenin, strateg al unei revoluții mondiale, este în mod hotărât internaționalist. Dar societatea internațională, sediu al luptei de clasă, se prezintă ca o înălțare de state. Imperialismul poate opune unele dintre state altora în beneficiul mișcării revoluționare, dar natura lor de clasă rămâne intactă. Ele sunt solidare. Sarcina revoluționarilor, oriunde ar fi ei, este de a rupe o verigă a lanțului de state, adică statul sub dominația căruia muncesc. Când acest lanț este întrerupt într-un punct — odată cu crearea statului sovietic — sarcina lor principală este ca lanțul să nu se refacă și ca ei să nu compromită, printr-un succes local tactic, succesul strategic obținut de imperialism.

Statul încununează totalitatea socială pe care o reprezintă. Lupta nu poate fi deci cantonată în sfera restrânsă a politicului. Mișcarea revoluționară se manifestă pe frontul luptelor economice. Ea nu se dezinteresează de revendicările muncitorești în ce privește salariile, condițiile de viață. Se manifestă pe „frontul luptelor ideologice”. Demască min-

ciuna burgheză oriunde s-ar afla și încearcă să răspândească adevărul de clasă în rândurile clasei ce are vocația să-l recepteze. Această luptă generalizată este însă ierarhizată potrivit realității înseși, adică ea nu poate fi apreciată decât din momentul în care se încheie în mod decisiv, din momentul cuceririi puterii de stat. Lupta sindicală, propaganda trebuie să fie deosebite de lupta politică în sens restrâns, așa cum este ea dusă în condiții politice normale, dar ele fac parte din lupta politică generalizată, formând un segment specializat al acesteia. Leninismul nu este un blanquism, cum îl acuzau adversarii săi, care, fiind social-democrați clasici, apreciau că Lenin conta prea mult pe mijloacele politice în sensul strict al cuvântului. Acuzația era nedreaptă. Potrivit circumstanțelor, Lenin putea să privilegieze politica sau dimpotrivă să exploateze mișcarea de masă, sau încă să astupe o breșă în teorie: fiecare din aceste acțiuni trebuia să fie judecată drept acțiune politică, moment al unei lupte politice globale. Leninismul nu este un blanquism, ci este un *politism*. Totul se reduce la politică și politica se reduce la cucerirea puterii.

Acest politism luminează acea trăsătură leninistă care este nerăbdarea, voința de a sări peste timp. Marxismul clasic menșevic și plehanovist era atent la maturizarea condițiilor. El voia să aștepte ca societatea rusă să atingă un nivel de dezvoltare care să o ducă spre ceea ce se cheamă „revoluția burgheză”. Numai atunci când aceasta ar fi dat rezultate se putea reflecta la „revoluția socialistă”. Dacă mișcarea se precipita, dacă se urmărea înfăptuirea revoluției socialiste înainte ca să fie reunite condițiile, se ajungea, potrivit lor, la o confuzie groaznică, la dictatură și chiar mai rău. Or, pentru Lenin, mai rău decât menținerea țarismului nu era decât revoluția burgheză care ar tinde la consolidarea unei guvernări liberale. Marxist, el era forțat să admită că revoluția burgheză era o etapă inevitabilă între țarismul „feudal” și socialism,

dar el voia ca statul să fie dintr-odată stat proletar (adică partidul revoluționar transformat în stat) și ca lui să-i revină sarcina de a conduce această revoluție burgheză. O va conduce în manieră teroristă, iacobină, „plebee” și-și va păstra capacitatea de a aprecia în ce moment și pe ce căi va decide trecerea la faza următoare, „socialistă”. De la început până la sfârșit, el va păstra puterea. „Problema fundamentală a oricărei revoluții este cea a puterii”, și nu cea a condițiilor economico-sociale existente, excepție făcând cele care compromit dinainte șansele puterii. Considerentele asupra puterii, posibilitățile de a o cuceri, de a o păstra trebuie să prevaleze; restul va veni ca surplus. Apreciind că războiul mondial deschidea posibilitatea unei rupturi a lanțului imperialist al statelor și a cuceririi statului rus, el a hotărât imediat declanșarea procesului revoluției mondiale. Puțin importă condiția mizerabilă a Rusiei ce ar fi ruinat dinainte ideea de socialism, așa cum exista ea în Internaționala a II-a. Esențială este începerea revoluției*. El reia cuvintele lui Napoleon: „Întâi te angajezi în luptă și-apoi... rămâne de văzut.”¹⁰ Dar când speranța revoluției mondiale s-a îndepărtat, esențială este salvarea fortăreței proletariatului mondial, statul sovietic, de la care pornind, se va relua într-o zi sau alta procesul revoluției mondiale. Atunci noțiunea de imperialism, care dă un conținut geografic conflictului de clasă, capătă întreaga sa utilitate. Imperialismul și socialis-

* „Dacă pentru făurirea socialismului este nevoie de un anumit nivel de cultură (deși nimeni n-ar putea spune cum arată acest anumit « nivel de cultură », fiindcă el este diferit în fiecare dintre statele din Europa Occidentală), de ce n-am putea să începem mai întâi prin a cuceri pe cale revoluționară premisele necesare pentru acest anumit nivel, urmând ca *după aceea*, pe baza puterii de stat muncitorești-țărănești și a orânduirii sovietice, să ne punem în mișcare pentru a ajunge din urmă cât mai repede celelalte popoare?” LENIN, *Despre revoluția noastră*, trad. rom., vol. 45, 1967.

mul se opun ca două teritorii având frontiera contiguă și mobilă și ca două state în expansiune concurențială.

Politismul lui Lenin este de asemenea un voluntarism. Căci cele două contrarii materiale opuse, întrucât tind să se organizeze, sunt supuse voinței conștiente a actorilor politici. În mod cert, aceștia sunt legați prin necesitate, ei nu pot acționa în mod eficace decât conform legilor științifice care îi guvernează. Dar, posedând perfect legile grație marxismului, partidul revoluționar la putere va putea crea materiei condițiile ideale ale automișcării sale. El amenajează câmpul, înlătură obstacolele, orientează în direcția bună și totul va merge de la sine, foarte simplu și mai ales mult mai repede. Puterea oferă mișcării istorice un drum mai scurt. Nu este deci niciodată prea devreme pentru a lua puterea și posibilitatea însăși de a o cucerii dovedește că a venit momentul de a o cucerii.

II

„Noi înaintăm în grup compact pe un drum abrupt și anevoios, ținându-ne strâns de mână. Suntem înconjurați din toate părțile de dușmani și mai totdeauna suntem nevoiți să pășim sub focul lor.”¹¹ Acest mic grup compact, calificat în termeni neobișnuit de lirici este instrumentul politicii, Partidul.

Trebuie făcută distincția dintre Partid și conjurațiile și conspirațiile antice și moderne. Acestea sunt politice în scopurile lor: este vorba de cucerirea puterii în interiorul unei societăți care rămâne politică dincolo de această cucerire a puterii, pentru că ea este păstrată în structura sa. Partidul este politic în mijloacele sale. E vorba de a lua puterea în scopul schimbării societății, potrivit unui plan și într-un asemenea mod încât politica să fie abolită printr-o autoreglare spontană a societății înseși. Politismul are vocația de a

se aneantiza într-o revoluție care îl va face inutil și care va aduce cu sine disoluția Partidului însuși.

Partidul este produsul normal al gnozei ideologice. Dacă mai mulți oameni poartă împreună un adevăr total, comportând un plan de reorganizare a societății și impunând o acțiune politică, ei au tendința de a se constitui în partid. Așa au făcut iacobinii în măsura exactă în care ei se împărtășeau din ideologie. Ca și grupurile atât de numeroase care se formează în jurul atâtor ideologii în Europa Restaurației și a Monarhiei din Iulie. Se știe cât de timpuriu va importa Rusia acest carbonarism generalizat. Decembrismul poate deja trece drept o versiune locală a romantismului de stânga internațional. Apoi vine succesiunea regulată care a fost menționată: versiunea filozofică a lui Bakunin, versiunea delincventă a lui Bakunin și Neceaev, apoi Tkacev, *Zemlea i volea* și celelalte.

Ideea Partidului nu este mai originală decât altele la Lenin. Majoritatea trăsăturilor partidului bolșevic sunt prefigurate în organizațiile narodnice și marxiste ale anilor '60 și '80. Lenin nu-și face probleme pentru a o recunoaște. El apreciază „admirabila organizație pe care au avut-o revoluționarii din deceniul 8 și care ar trebui să ne servească nouă tuturor drept model...”¹² și anume *Zemlea i volea*. „Ne trebuie Jeliabovi social-democrați”, scrie el de asemenea, reabilitând parțial *Norodnaia Volea*. Și în fine: „Încercarea de a pune mâna pe putere — încercare pregătită prin cele propovăduite de Tkacev, care se realiza prin teroare ca mijloc « de înfricoșare » și care într-adevăr a înfricoșat — a fost măreață.”¹³ La predecesorii săi, Lenin admiră eficacitatea conspiratoare. El critică, de asemenea, ineficacitatea politică. Trebuie priceput cum se face că, la Lenin, complotul și politica nu se opun, iar politica izvorăște din complot prin generalizarea acestuia.

Orice gândire dualistă își reprezintă lumea ca divizată în două forțe organizate, dar ascunse. Orice gnoză, orice ide-

ologie presupune în spatele lumii o lume ascunsă, singura reală, singura eficientă. Urmează că Partidul se alcătuiește nu pentru a uneli comploturi, ci pentru a rezista complotului care îl amenință și a cărui descoperire constituie *evrika* ideologiei. Partidul se prezintă mai întâi ca un contra-complot. Am putea desena rețeaua de comploturi și contra-comploturi care au polarizat un vast sector al secolului al XIX-lea dacă nu ne-am teme de a fi contaminați de nebunia contagioasă a unei asemenea istorii. Trebuie totuși evocat complotul masonic pe care abatele Barruel îl vedea acționând după constituirea Iluminaților din Bavaria și pe care-l făcea responsabil de Revoluția franceză de la un capăt la altul. O asemenea viziune nu putea să nu influențeze pe cei care fondează, sub Restauratie, Societatea Cavalerilor Credinței. Aceasta forma nucleul veridic al mitului Congregației care va provoca la rândul său contra-organizațiile revoluționare ale Monarhiei din Iulie. În mitul Congregației se întâlnea mitul mai vechi al conspirației iezuite, care data din secolul al XVIII-lea și fusese cel ce suscitase contra-fantasma complotului mason. Manevrele întunecate ale Companiei lui Isus, care umplu de teroare și indignare pe Michelet și Quinet, înflăcărează în schimb, odată ce mitul iezuit găsisese în Rusia un teren mai favorabil, imaginațiile revoluționare. Fără îndoială, Bakunin și Neceaev concepuseră Partidul ca imitație pe dos a Companiei, așa cum Michelet, Quinet și propagatorii mitului o descriuseră.

La sfârșitul secolului, forța complotului iezuit slăbește în beneficiul complotului evreiesc. Fabricarea sub comandă rusească a *Protocoalelor Înțelepților Sionului* duce la apariția contra-complotului Centuriilor negre. Și așa mai departe. Comploturi și contra-comploturi se generează *a contrario* și schițează un gen de zigzag genealogic. Dar trebuie observat că aceste comploturi reale se înnoadă pentru a para comploturi imaginare. Partidul filozofic încerca realmente să se organizeze pentru a se apăra contra unui iezuitism

de mult timp muribund. Acest partid filozofic nu mai exista atunci când s-au fondat Cavalerii credinței. Congregația și Compania lui Isus nu există decât cu titlul de justificare fantasmatică pentru diversele grupuscule care se constituie contra lor. Același lucru cu evreii. Aceasta nu înseamnă că evreii sau iezuiții nu există. Dimpotrivă, ei există, dar nu sub forma organizată și conspiratoare pe care o pretind ideologiile. Cu toate acestea, simpla lor existență servește drept hrană fantasmelor în ce-i privește și oferă o dovadă indefinit reînnoită a realității amenințării cosmice pe care ei o reprezintă și a urgenței măsurilor de luat împotriva lor. Complotul și contra-complotul nu sunt simetrice: acesta din urmă este real și prim, deși el se dă drept defensiv și secund. Contra-complotul este consecința ideologiei. Complotul nu există decât în lumina acesteia, și el primește aici o alură abominabil ofensivă. Evrei sau iezuiți, care în această afacere au un rol pasiv, sunt agresați în calitate de agresori și somați să se justifice. Dar justificarea lor, dacă ei fac imprudența să dea una, este curând scoasă la lumină și încarcă și mai mult actul de acuzare.

Ideea contra-complotului este proporțională cu ideea complotului. Partidul se modelează în mod ideal potrivit dușmanului de care vrea să se apere. Dacă în ideologie dușmanul este localizat, partidul își vede impuse limite în intensitate și în extensie, dar dacă inamicul este total, partidul trebuie să devină de asemenea total. Evreii și iezuiții formează o parte destul de redusă a realității și nu obligă în principiu să se construiască un mare aparat pentru a-i elimina. Dar pare că întruchipând pentru o mentalitate dualistă principiul contrar, aceste grupuri circumscrise se văd investite cu o putere nemăsurată și obligate la contra-măsuri de o amploare cvasiinfinită.

În Rusia, de la bun început dușmanul a fost total. Miza partidului, așa cum o definea Bakunin cu o generație îna-

inte să existe cel mai mic partid, era „bulversarea completă a întregii structuri a lumii”¹⁴. Progresul ideologiei a fost să măsoare înălțimea, lărgimea și profunzimea lumii de înlocuit. Odată cu marxismul, care lărgeste în mod decisiv sistematica râului, dușmanul nu mai este un grup de oameni. Structura intimă a întregii societăți, în toate dimensiunile sale, cu economia sa, cu structurile sale sociale, viața sa politică și culturală este cea care, cu adevărat, se dezvăluie sub formă de complot. Acest complot are o încununare, *imperialismul*: iată de ce, întemeindu-se ca un contra-complot, partidul formează din acest motiv o contra-societate, tot atât de completă ca și cealaltă. Totul îl privește și nimic nu-i este indiferent. Nimic din ce e omenesc nu îi este străin.

Lenin se distanțează de interpretarea sau, mai degrabă, de practicile social-democrate care tindeau să limiteze acțiunea Partidului la interesele socioprofesionale ale clasei muncitoare. Partidul nu este un adjuvant al sindicatului: „Social-democrația reprezintă clasa muncitoare nu numai în relațiile ei cu un anumit grup de întreprinzători, ci și în relațiile ei cu toate clasele societății contemporane și cu statul ca forță politică organizată.”¹⁵ Partidul este muncitoresc, potrivit modului său, instrumental, dar prin esență el este pansocial. „Conștiința maselor muncitorești nu poate fi o conștiință cu adevărat de clasă dacă muncitorii nu vor învăța, pe baza faptelor și evenimentelor politice concrete, și anume a celor la ordinea zilei (de actualitate), să observe *pe fiecare* din celelalte clase sociale în *toate* manifestările vieții lor intelectuale, morale și politice, dacă nu vor învăța să aplice în practică analiza materialistă și aprecierea materialistă a tuturor laturilor activității și vieții *tuturor* claselor, păturilor și grupurilor populației.”¹⁶

Aceeași temă este reluată puțin mai departe: „Noi vrem să știm tot ceea ce știi și ceilalți, vrem să cunoaștem în amănunțime *toate* aspectele vieții politice...”¹⁷ Lenin revine la

această chestiune în mai multe rânduri. Acțiunea partidului este totală în toate direcțiile, după cum este și cunoașterea sa teoretică. A venit momentul să spunem un cuvânt asupra aspectului cel mai cunoscut al leninismului: raportul dintre partid și clasa muncitoare.

Partidul „reprezintă clasa muncitoare” în raporturile sale cu societatea totală, dar el reprezintă cunoașterea teoretică, ideologia, în raporturile sale cu clasa muncitoare.

Marx făcuse din clasa muncitoare o clasă aleasă. Dar mesianismul era proprietatea muncitorilor: „Emanciparea muncitorilor va fi opera muncitorilor înșiși.” La Marx, partidul muncitoresc nu este separabil de clasa muncitoare: „Partidul, în sensul istoric al termenului”, desemnează ansamblul forțelor prin care se manifestă „autoactivitatea”, „autoeliberarea” clasei muncitoare și totdeauna lupta politică este profund devalorizată în fața activității organizatorice a proletariatului în sânul societății¹⁸. Astfel, marxismul, chiar incomodat de mesianism și de aparatul teoretic care îl justifica, nu părăsea terenul realității și anume pătrunderea combativă a unui nou grup social care era pe cale să-și cucerească locul în sânul societății civile și al societății politice: proces care, dacă întreaga eschatologie e pusă de o parte, putea foarte bine să primească calificarea de *luptă de clasă*. Iată pentru ce marxismul putea să însoțească pe o anumită perioadă clasa muncitoare, constituindu-se în forța politică autonomă în sânul unei societăți politice, adică conflictuale. Marxismul social-democrat este politic, în sensul în care politicul se opune ideologicului.

Nu așa privește Lenin procesul emancipării. Acesta nu este un efort empiric al unui grup, determinat de propria sa responsabilitate, prin intermediul încercărilor, erorilor, corecțiilor. Emanciparea este rezultatul difuziunii în întreg

corpul social interesat al doctrinei liberatoare, a cunoașterii, a teoriei, a „conștiinței“. Or, conștiința salvatoare nu izbucnește spontan din grupul social căreia ea îi atribuie vocația salvatoare.

În cadrul unei greve care avusese loc la Petersburg în 1896, Lenin remarcase că muncitorii se orientau spontan spre apărarea intereselor lor particulare și nu aveau spontan la ideologie. În 1902, în *Ce-i de făcut?* el trage concluziile: „Aceste greve, privite ca atare, reprezentau o luptă trade-unionistă, dar nu încă social-democrată; ele marcau trezirea antagonismului dintre muncitori și patroni, dar muncitorii nu aveau și nici nu puteau să aibă conștiința contradicțiilor de neîmpăcat dintre interesele lor și întreaga orânduire politică și socială actuală, adică o conștiință social-democrată [...] Ea le putea fi adusă numai din afară. Istoria tuturor țărilor arată că numai prin forțe proprii clasa muncitoare nu-și poate forma decât o conștiință trade-unionistă ...“¹⁹ De unde vin atunci ideile? Chiar din idei, printr-o iluminare progresivă care survine la profesioniștii inteligenței, care pot, datorită circumstanțelor istorice, să aparțină „burgheziei“, de unde aceste idei îi extrag *ipso facto*. „Învățătura socialistă însă s-a dezvoltat din teoriile filozofice, istorice și economice pe care le-au elaborat reprezentanții culți ai claselor avute, intelectualii. Fondatorii socialismului științific modern, Marx și Engels, au aparținut și ei, prin situația lor socială, intelectualității burgheze. La fel și în Rusia, învățătura teoretică a social-democrației a apărut cu totul independent de creșterea spontană a mișcării muncitorești, a apărut ca un rezultat firesc și inevitabil al dezvoltării gândirii intelectualității revoluționare socialiste.“²⁰ Există în acest punct o ciudată deplasare a clasei muncitoare reale spre teoria clasei muncitoare. Este de asemenea o răsturnare neașteptată a marxismului tradițional. Cum s-a scris: „Nu existența este cea care determină conștiința, ideile nu mai sunt

« reflectări » ale situației sociale, ci ele se dezvoltă spontan, urmând logica lor proprie, independent de orice situație a unei clase sau a alteia și ajung să determine existența. Mai mult decât atât: existența proletariatului este în cele din urmă determinată prin conștiința intelectualilor [...] De vreme ce muncitorii lăsați în voia lor nu pot gândi decât obscur și în chip neadecvat propria lor situație istorică, intelectualii mic-burghezi, deveniți revoluționari de profesie, trebuie, potrivit lui Lenin, să formeze nucleul partidului și să-și asume misiunea de a purta conștiința și știința proletară « în proletariat ». ²¹ Există o disociere între proletariat și ideea de proletariat. Ca și demiurgul platonician, Partidul, cu privirile fixate pe *ideea* de proletariat, remodelează clasa muncitoare pentru a o face conformă cu exemplarul său ideal.

Maniheismul leninist se manifestă deci la două nivele. Pe de o parte, nu există solidaritate de drept și de fapt între grupurile sociale; proletariatul nu își recunoaște nici o datorie față de alte clase a căror soartă, bună sau rea, va fi reglată în mod automat datorită victoriei sale, victoria socialismului. Dar, pe de altă parte, partidul nu este angajat nici față de proletariat. El nu-l „reprezintă” în virtutea unei delegări democratice, ci în virtutea unei delegări mistice. El nu este angajat decât față de interesele superioare ale socialismului, așa cum le definește ideologia. El se interesează de clasa muncitoare în măsura în care aceasta, în această ideologie, e considerată a avea un rol particular. Dacă această clasă se arată incapabilă să îndeplinească sarcina care i-a fost încredințată, dacă ea trădează într-o oarecare măsură „proletariatul” și „socialismul”, Partidul nu va trebui s-o trateze altfel decât tratează „burghezia” sau orice altă clasă dușmană. Va avea grijă atunci să declare că Roma nu mai este în Roma; că proletariatul este în întregime acolo unde este Partidul, iar clasa muncitoare, al cărei suflet a trecut prin metempsihoză în aparatul de partid, a primit în schimb un suflet mic-burghez.

După cum se știe, practica leninistă a fost să suspecteze orice organizație, soviet sau sindicat în care clasa muncitoare s-ar putea organiza. Clasa muncitoare este unul din târâmurile pe care se înfruntă cele două ideologii antaguniste. Ea este în mod fundamental pasivă și-și primește impulsul de aiurea. „[...] Orice ploconire în fața spontaneității mișcării muncitorești, orice diminuare a rolului « elementului conștient », a rolului social-democrației înseamnă implicit — absolut independent de faptul dacă cel care diminuează acest rol o dorește sau nu — o creștere a influenței ideologiei burgheze asupra muncitorilor.“²² Înainte, ca și după cucerirea puterii, clasa muncitoare este *prima materia*.

Acestea fiind raporturile între clasă și Partid, el poate păstra aproape intactă structura sa conspirativă moștenită de la generațiile precedente.

Lenin este concis și sobru în ce privește organizarea internă a Partidului. Aceste probleme fuseseră deja rezolvate de narodnici. Spiritul *catehismelor*, al lui Bakunin, al lui Cernîșevski, a devenit o a doua natură. Se înțelege de la sine. Ar fi nepolitic să vorbim despre aceasta. Partidul este stabil, centralizat, secret, selecționat. „Unicul principiu organizatoric serios pentru militanții mișcării noastre trebuie să fie: conspirația cea mai riguroasă, selecționarea cea mai riguroasă a membrilor, pregătirea de revoluționari de profesie.“²³ Partidul are drept nucleu oameni a căror profesie este acțiunea revoluționară. Ei trebuie să fie antrenați: „Este nevoie de ani întregi de muncă pentru a te forma ca revoluționar de profesie.“²⁴ În interiorul partidului dispar specificațiile sociale pe care *omul nou* le abandonează intrând în organizație. În fața caracteristicii comune de revoluționar de profesie „orice deosebire între muncitori și intelectuali trebuie să se șteargă cu desăvârșire“²⁵. Partidul este dincolo de clase, perfect omogen.

Un lucru unește și sudează Partidul: „Dacă există aceste calități, este asigurat și ceva mai de preț decât «democratismul» și anume o deplină încredere tovărășească între revoluționari.”²⁶ Nu este nevoie de proceduri electivă, generatoare de *tendințe* și de diviziuni, de vreme ce revoluționarii împărtășesc o doctrină unică și infailibilă. Partidul este păzitorul ei, iată pentru ce el nu admite libertatea de critică. Se poate oare critica ceea ce, științific fiind, impune, dacă nu există rea-credință, acordul spiritelor? „Niște oameni cu adevărat convinși că au făcut să progreseze știința ar cere nu libertatea noilor concepții de a ființa alături de cele vechi, ci înlocuirea acestora din urmă prin cele din tîi.”²⁷ Știința proletară realizează unanimitatea, ea pecețluiește unitatea partidului.

Centrul centrului partidului nu este deci personalul stabil al revoluționarilor de profesie, ci unul încă mai imaterial, și anume cunoașterea ideologică. Și iată cel de-al treilea și ultimul nivel al maniheismului leninist. Membrul de partid nu este angajat față de Partid din același motiv pentru care Partidul nu este angajat față de proletariat, nici acesta față de celelalte clase ale societății. El este angajat față de socialism. Or, în orice moment, Partidul este atacat din interior de aceeași forță ostilă care îi disputa, din exterior, supremația asupra clasei muncitoare, și anume ideologia burgheză. Iată de ce libertatea de critică nu este posibilă: „Libertatea criticii înseamnă libertatea curentului oportunist în cadrul social-democrației, libertatea de a transforma social-democrația într-un partid democratic al reformelor, libertatea de a infiltra în socialism idei burgheze și elemente burgheze.”²⁸ „Încrederea deplină” este condițională. Lovind un tovarăș, suspiciunea rupe solidaritatea, îl respinge *ipso facto* foarte departe de rîndurile Partidului. Suspiciunea poate atinge orice punct al câmpului unitar al doctrinei, orice eroare metafizică (teoretică) avîndu-și prelungirea în eroarea politică, una avîndu-și rădăcina în

cealaltă. Ambele au drept cauză penetrarea ideologiei burgheze. Astfel, sub acest raport, Partidul în întregime este o *prima materia*, penetrabilă de către una sau alta dintre ideologii. Un militant poate deveni, singur între toți ceilalți, depozitarul cunoașterii adevărate. Atunci nu mai există alt remediu decât lupta în sânul partidului. Dacă această cunoaștere se difuzează corect (prin persuasiune, critică, autocritică) unitatea va fi menținută. Altfel, trebuie recurs la sciziune. Întreaga istorie a partidului bolșevic de-a lungul numeroaselor epurări și sciziuni atestă că, pentru Lenin, ceea ce e important este de a sacrifica numărul și influența Partidului, esenței sale, adică unității „monolitice” informate de ideologie, precum o celulă de codul său genetic. Odată partidul realizat, când ideologia și-a găsit întruparea, există un punct (în anumite momente partidul se reducea aproape doar la Lenin) din care totul devine posibil, căci a apărut principiul, *logos*-ul lumii noi. „Dați-ne o organizație de revoluționari și vom răsturna Rusia!”²⁹ Apoi, lumea întreagă.

Odată cu constituirea Partidului, lupta cosmică și-a găsit centrul. În jurul Partidului se ordonează în cercuri concentrice inamicii și aliații. Poziția centrală a Partidului permite o situare în ordine logică a universului politic.

III

Centrul lumii inamice este tot atât de imaterial ca și cel al partidului. El este structural: *feudalismul* pentru unele zone locale și subordonate marelui conflict (mai ales în Rusia), *capitalismul* în genere și, în sfârșit, *imperialismul*. Imperialismul constituie inamicul natural al Partidului, rațiunea sa de a exista. El este obiectul unei dușmăanii susținute, certe, chiar rutinizate, aproape profesionalizate. El este coerent

din punct de vedere ideologic și manipulează oamenii, de aceea problema care se pune nu este de a urî personal pe cutare patron, cutare om de stat sau chiar cutare membru influent al poliției adverse, ei își fac meseria și sentimentele care le poți avea pentru ei trebuie să fie revărsate asupra structurii. Detestarea individuală este îndreptată asupra oamenilor care se găsesc în stare intermediară, căroră condiția lor socială sau intelectuală le dă posibilitatea să-și aleagă tabăra și care, refuzând să o facă, împiedică desfășurarea luptei și întunecă justa ei cunoaștere. La frontiera taberei burgeze se găsesc *liberalii* și îndeosebi *intelighenția liberală*. Lenin nu lasă să-i scape nici o ocazie pentru a-și exprima disprețul. Dacă face elogiul lui Herzen, de exemplu, o face pentru a-l lăuda pe acesta de a fi rupt „cu unul din tipii cei mai respingători ai mojiției liberale” (onestul profesor Kavelin)³⁰. „Utopia liberală, scrie el, pretinde că, în mod pașnic și prin bună înțelegere, fără a supăra pe cineva [...] fără o luptă înverșunată și dusă până la capăt, pot fi obținute în Rusia îmbunătățiri cât de cât serioase în ceea ce privește libertatea politică, în situația maselor poporului muncitor.”³¹ *Liberalismul*, în vocabularul său, se opune *democratismului*, care semnifică a fi revoluționar. „Utopia liberală *pervertește* conștiința democratică a maselor.”³²

Mai aproape de Partid, la marginea exterioară a taberei proletare și, în consecință, infinit mai demn de ură, este oportunistul. *Oportunismul* este liberalismul în mișcarea muncitorească. Cuvântul se opune deci și celui de revoluționar. Toate partidele social-democrate din Europa, inclusiv cel rus, cunosc „împărțirea fundamentală în aripa revoluționară și aripa oportunistă”³³. Lupta împotriva oportunismului este o muncă de Sisif. Căci oportunismul este multiform. El atinge problemele de organizare și deci însăși structura partidului. Atinge „problemele esențiale ale concepției noastre despre lume” și programul. Lovește în tactică. El renaște sub forme noi, disimulate, latente: „Nu trebuie să uităm

niciodată trăsăturile caracteristice ale întregului oportunism contemporan, indiferent de domeniul în care se manifestă el. Aceste trăsături sunt: lipsa de precizie, ambiguitatea, insesizabilitatea. Prin însăși natura sa, oportunismul se eschivează întotdeauna să pună problema în termeni preciși și categorici; el caută o linie de mijloc, oscilează între puncte de vedere care se exclud reciproc, căutând « să fie de acord » și cu unul și cu celălalt, reducându-și divergențele la îndreptări de amănunt, la îndoieli, la deziderate pioase, inocente etc. etc.³⁴ Unul va fi de acord cu programul și va fi oportunist în tactică, adică *reformist*. Altul, revoluționar în tactică și oportunist în organizare, este *menșevicul*. Hărțuirea oportunismului în tainițele profunde în care se disimulează constituie stimulenta principală a activității intelectuale a lui Lenin. Se întâmplă ca oportunismul să ajungă să-și împingă emisarii până în vecinătatea imediată a centrului. Ei devin atunci culmea perversității. Există două categorii principale care subminează cele două coloane ale Partidului: doctrina, cei ce o subminează fiind *revizionistii*; organizarea, cei ce o subminează fiind *lichidatoriștii*.

Într-o ordine concentrică, precum cea a adversarilor, dar care trebuie să fie enumerată plecând de la centru, se orânduiesc aliații Partidului.

Trebuie făcută distincția între cei care depind direct sau indirect de partid și aliații ocazionali sau tactici. Primii se ierarhizează în manieră „gnostică”, potrivit nivelului de conștiință și, în consecință, potrivit nivelului de organizare și de clandestinitate. Potrivit acestor ultime criterii, Lenin îi enumeră astfel: „1) Organizațiile de revoluționari; 2) Organizațiile muncitorești; aceste două categorii formează împreună Partidul; 3) Organizațiile muncitorești ce nu se alătură Partidului, dar supuse în fapt controlului și conducerii de către acesta; 4) elementele neorganizate ale clasei

muncitoare, care în parte se supun și ele conducerii social-democrației, cel puțin în timpul marilor manifestații ale luptei de clasă. “³⁵ Pretenția lui Martov și a menșevicilor era de a confunda partidul și clasa, de a suprima ierarhia, de a considera toate categoriile ca formând prin ele însele Partidul. Lista, care datează din 1904, poate să fie prelungită la infinit cu organizațiile de masă, de tineret, de femei etc., controlate de Partid și distincte de el. Ele sunt curelele de transmisie de care Lenin va vorbi mai târziu.

Rolul esențial al Partidului este de a difuza conștiința, cunoașterea corectă, dar proporțional cu capacitățile de ascultare și de înțelegere a mediului în care „activează”. „Sarcina partidului, scria Lenin încă în 1898, este de a conduce lupta de clasă a proletariatului.”³⁶ El o face prin *propagandă*, care constă în a răspândi printre muncitori „o concepție justă asupra societății actuale” și prin *agitație*, care constă în a participa la toate manifestările spontane ale luptei de clasă muncitorești și de a dezvolta, în legătură cu cuvintele de ordine concrete și limitate, conștiința lor³⁷. În mediul muncitoresc există o armonie prestabilită între sarcinile sindicatului și cele ale Partidului, chiar dacă primul nu-și dă seama de asta. Trebuie deci ca în interiorul sindicatului să se realizeze o secție a partidului care să traducă în fapt această armonie garantată de teorie. „Un nucleu mic, strâns încheiat, format din muncitorii cei mai de nădejde, cei mai cu experiență și cei mai căliți, care să aibă oamenii săi de încredere în principalele regiuni și să fie legat, după toate regulile celei mai stricte conspirații, cu organizația de revoluționari, va putea foarte bine să îndeplinească [...] toate funcțiile care revin organizației sindicale și, în plus, să le îndeplinească tocmai în felul în care este de dorit pentru social-democrație.”³⁸ Partidul poate atinge scopurile sindicale, căci ele se deduc din teorie. Dar sindicatul nu poate atinge finalitățile socialiste, căci el nu posedă o teorie. Un nucleu în sindicat înseamnă infiltrare. Dar Lenin are dreptate

să nu vadă nici o ipocrizie aici. Revenind asupra acțiunii sale trecute și dând sfaturi tinerelor partide comuniste occidentale, Lenin scria încă în 1920: „Trebuie să știm să facem orice sacrificii, să biruim cele mai mari greutăți pentru a face propagandă și agitație în mod sistematic, cu dârzenie, perseverență și răbdare tocmai în acele instituții, asociații și uniuni, oricât de reacționare, în care se află mase proletare sau semiproletare [...] Trebuie să folosim tot felul de strategeme, vicleșuguri, procedee ilegale, treceri sub tăcere, ascunderea adevărului pentru a pătrunde în sindicate, pentru a rămâne în ele și a desfășura cu orice preț o muncă comunistă în cadrul lor.”³⁹

Agitație, propagandă, teorie formează treptele urcătoare ale unei *inițieri*. Între ce afirmă Partidul în „organizații de masă” și ceea ce afirmă în interiorul său, există aceeași diferență ca și între învățătura exoterică și învățătura ezoterică. Este aceeași învățătură, dar cu salturi, cu răsturnări care formează tot atâtea etape spre sensul ultim. În sindicat, comunistul folosește un limbaj contrar celui pe care-l utilizează în celula de partid. Sindicalistul non-comunist nu are mijloacele intelectuale de a înțelege că este în fond același limbaj. Comunistul nu-l „înșală”. Dar el păstrează pentru sine interpretarea.

Nu se acționează la fel cu aliații tactici. Aceștia, din cauza poziției lor sociale, nu sunt apti să primească inițierea; într-adevăr, teoria îi condamnă și prevede lichidarea lor. Totuși, având în vedere interesele lor particulare, ei pot parcurge o bucată de drum împreună cu partidul. Tabăra inamică se prezintă ca o coaliție eterogenă în mișcare și în fiecare moment Partidul trebuie să discearnă care este punctul forte, punctul slab al adversarului său, care este adversarul principal, care este adversarul ce poate fi temporar ademenit. Nu există altă regulă în materie, decât interesele revoluției și cucerirea puterii.

În aplicarea acestei reguli, nimeni nu este mai riguros decât Lenin și, în consecință, nimeni nu este mai suplu în problema alegerii alianțelor. Unele sunt dorite, anume cele care conduc în mod direct la revoluție. Celelalte vor fi apreciate drept acceptabile dacă permit să se depășească un pas delicat în pregătirea acestei revoluții.

Menșevicii, cel puțin aceia care aveau curajul să reziste etichetei, vizau mai mult sau mai puțin clar consolidarea societății civile și integrarea clasei muncitoare în societatea civilă. Ei aveau deci o înclinare spre alianțe liberale. Se temeau de barbarie, de violența pe care o închidea în ea vâltoarea satului rus și se temeau să nu scufunde dintr-o singură lovitură ambarcațiunea precară a civilizației. Politica lor în chestiunea țărănească încerca să evite explozia și regresul care ar fi urmat. Lenin nu numai că nu se temea de explozie, ci o dorea cu pasiune. De aceea aliatul privilegiat al proletariatului era, potrivit lui, partea cea mai înapoiată și, presupunea el, cea mai violentă a țăranimii. Imaginase chiar un gen de luptă de clasă în interiorul țăranimii, opunând pe „săraci“, „mijlocași“ și „bogați“. Această luptă nu exista, căci satul era în ansamblu solidar. Cu toate acestea existau mulți țărani săraci și Lenin susținea fără rezerve revendicările și acțiunile lor. Prin aceasta el relua cel mai maximalist din programele narodniciste ale trecutului.

Exista în imperiu o altă mare forță de disociere: naționalitățile ne-ruse. Lenin nu analiza în această problemă dacă trebuia mai bine să prevadă pentru naționalitățile alogene un statut federativ, asociativ, nici dacă, așa cum visa Roza Luxemburg, internaționalismul proletar ar fi trebuit să transceadă și să depășească revendicările naționaliste: el le susținea în mod necondiționat pentru motivul că ele contribuiau la ruina ansamblului politic pe care el voia să-l distrugă.

Dar în cursul agitat al vieții politice, Lenin, alături de cele două alianțe pe care le considera ca naturale pentru că

ideologia le declara ca atare, admitea și multe altele pe care le considera drept antinaturale, dar care erau de dorit pentru binele Partidului și al Revoluției. S-a aliat în mai multe rânduri cu liberalii. Mult mai costisitoare cu siguranță au fost alianțele cu dușmanii intimi, marxistii legali, oportuniști, menșevici... Nici un motiv doctrinal, și încă mai puțin un sentiment personal, nu i se părea admisibil din momentul în care alianța era în mod politic utilă în vederea scopului imuabil al revoluției și al cuceririi puterii.

Ne apropiem de punctul focal al leninismului politic. Între marea politică și conspirația sectară, acolo chiar unde era admis că exista o tensiune și chiar o opoziție, leninismul pune o legătură strânsă și construiește o articulație. Partidul, așa cum îl dezvoltă Lenin în *Ce-i de făcut?*, este în același timp o organizație secretă conspirativă și o organizație politică, iar una nu trebuie să fie sacrificată celeilalte⁴⁰. Mai mult încă, pentru că există o organizație stabilă, centralizată, în posesia doctrinei absolute — în fapt constituită și posedată de ea —, pentru că partidul își păstrează pe față și contra tuturor identitatea și specificitatea, el poate să încheie alianțele cele mai cutezătoare, cele mai îndepărtate de el însuși și cele mai acrobaticе. „Numai cine nu este sigur de el însuși se poate teme de alianțe vremelnice, fie chiar și cu oameni nesiguri; nici un partid politic n-ar putea exista fără asemenea alianțe.”⁴¹ Dar partidul bolșevic, tocmai pentru că este sudat printr-o teorie infailibilă, cu disciplina și organizarea centralizată care decurg din aceasta, poate fără primejdie să conducă operații politice periculoase, în care alte partide și-ar pierde coeziunea.

Alianțele, pactele de neagresiune, renunțările la un avantaj, abandonarea unei revendicări, reculul temporar, toate acestea se orânduiesc în categoria leninistă a *compromisului*. În septembrie 1917, anul cel mai fierbinte al luptei pentru

putere, Lenin scria: „Sarcina unui partid cu adevărat revoluționar nu este aceea de a declara imposibilă renunțarea la orice compromisuri, ci de a ști să-și păstreze, cu toate *compromisurile*, în măsura în care ele sunt inevitabile, fidelitatea față de principiile sale, față de clasa sa, față de sarcina sa revoluționară, față de opera de pregătire a revoluției și de educare a maselor poporului în vederea obținerii victoriei în revoluție.”⁴² Este datoria sa, pentru că acționând astfel partidul rămâne în acord logic cu el însuși: „Partidul nostru aspiră ca orice partid politic *la putere*.”⁴³ Politica întotdeauna voluntară a compromisului este în mod corect aplicată când partidul își atacă și denunță aliatul, fără a renunța nici la beneficiile alianței, nici la datoria de lămurire teoretică a conștiinței proletare. Lenin scria aceasta în 1902: „Dar condiția necesară într-o asemenea alianță (cu democrații burghezi) este ca socialiștii să aibă deplina posibilitate de a dezvălui în fața clasei muncitoare contradicția antagonistă dintre interesele ei și interesele burgheziei.”⁴⁴ El mai scria în 1920: „Între anii 1903 și 1912 am făcut parte în mod formal, în răstimpuri de câțiva ani, din același partid social-democrat cu menșevicii, fără a înceta *vreodată* să-i combatem pe tărâm politic și ideologic ca pe niște promotori ai influenței burgheze în rândurile proletariatului și ca oportuniști.”⁴⁵ Trebuie, adaugă el, utilizate ezitățile aliaților pentru a-i *demasca*⁴⁶.

Să mergem mai departe: nu numai alegerea alianțelor, ci și ansamblul strategiei politice sunt posibile datorită structurii particulare a Partidului. De vreme ce sunt fixate linia de plecare, Partidul, și linia de sosire, puterea (echivalentă cu revoluția), există posibilitatea de a determina în orice moment poziția politică, de a o stabili pe etape și de a face bilanțul. În jurul unei poziții optimale, care constituie linia *justă*, partidul oscilează între două poziții la fel de eronate. Una este devierea de *dreapta* sau *urmăritoristă* care riscă

să antreneze partidul la remorca aliaților săi naturali sau temporari, până la a-l determina la compromisuri *capitularde*. Partidul, descompus prin alianțele sale, prizonier al limbajului acestora și uitând propriile sale obligații, riscă atunci să se volatilizeze în oportunism. Cealaltă deviere este *stângismul*, boala copilăriei comunismului. Dacă oportunismul este o uitare a principiului (a Partidului), stângismul este o uitare a scopului (a puterii). El nu este coerent din punct de vedere politic. „El abate, scrie Lenin, de la condițiile și necesitatea unei lupte de clasă proletare consecvente.”⁴⁷ Stângistul este un revoltat care ia cuvânt cu cuvânt marele refuz revoluționar, vrea totul în imediat și reneagă disciplinele austere ale așteptării momentului oportun și manevrei politice. Oportunistul nu vrea revoluția, dar stângistul o ratează. Unul nu vrea Partidul, celălalt îl conduce în mod involuntar la ruină.

De unde provin aceste două devieri antitetice? De la o singură și aceeași ostilă influență: ideologia burgheză. În leninism nu există alta. Lenin are deci o teorie a stângistului ca „revoluționar mic-burghez”, mic producător, mic patron cuprins de turbare. Anarhismul, scrie el, este pedeapsa pentru devierile oportuniste: „Aceste două devieri se completează una pe alta.” Ce trebuie făcut împotriva stângismului? A explica și iar a explica. A arăta, de exemplu, că partidul nu are nimic contra terorismului individual: „Bineînțeles, noi respingem teroarea individuală numai sub raportul oportunității ei.”⁴⁸ A arăta că negarea partinității și a disciplinei de partid echivalează cu dezarmarea totală a proletariatului în folosul burgheziei. Trebuie deci *reeducat* micul producător și instaurate în partid centralizarea și disciplina cea mai riguroasă⁴⁹.

Remanierea alianțelor, schimbarea de program, deplasarea frontului revendicativ pot lua, dacă obligă conjunctura politică, un caracter brutal și instantaneu. Aceasta se

numește o *cotitură*. O regulă fundamentală a Partidului este aceea de a nu fi niciodată prizonier al poziției adoptate și a rămâne liber să adopte alta dacă interesele politice (înțelese ca preluare a puterii) o cer. O cotitură trebuie pregătită practic, veghind ca alianțele să fie reversibile, și teoretic, căci ea va trebui explicată ideologic pentru a menține unitatea partidului. Încă o dată, structura „conspirativă” a Partidului este aceea care face posibil acest instrument al marii politici clasice, reprezentat de schimbarea radicală a concepției și de cotitură.⁵⁰

Trebuie să generalizăm: în spiritul leninismului, politica sub toate aspectele și în toate momentele se repartizează în două registre, unul comun tuturor forțelor prezente și celălalt propriu partidului însuși. Dar, cum spune Lenin, ele sunt legate. Lupta între imperialism și Partid este o luptă totală și nu există eveniment, tendință sau accident care să nu poată, care să nu trebuiască să fie apreciat în funcție de soluțiile finale. Teoria îmbrățișează totalitatea realului. Partidul, care este întruparea teoriei, este pan-social. Iată pentru ce Partidul poate atât de ușor să adopte revendicările specifice ale unui sat de stepă, ale unui artel de pescari, ale unei universități în revoltă, ale unui ghetou evreiesc umilit. Pentru că, în analiza sa, toate aceste fapte fără corelație între ele converg și primesc o explicație coerentă. Fiecăruia din aceste grupuri, ca și fiecăruia din aliații săi, chiar celor mai incerti, Partidul li se poate adresa într-un limbaj identic cu al lor. El nu-i înșală. Există într-adevăr o pluralitate de sensuri. Același cuvânt de ordine, aceeași revendicare vor fi prezentate într-o lumină moderată mediilor liberale, romantică, cercurilor studențești narodnice, naționalistă, alogenilor sau rușilor, internaționalistă, în Internațională. Dar sensul sensurilor, sensul care le cuprinde pe toate și care știe să le ierarhizeze corect, se elaborează în

Partid și, la rândul său, constituie Partidul. Ceea ce reunește conspirativitatea din partid cu ce ține în el de domeniul public, de legalitate, de normalitate este această eșalonare a interpretărilor, acest lanț al sensurilor din care Partidul ține un capăt și care s-ar desface în întregime dacă Partidul și-ar pierde coeziunea și doctrina — certitudinea sa.

Sensurile ierarhizate, care se schimbă prin salt, care devin de la un nivel la altul de nerecunoscut, care sunt aceleași și totuși altele, doar Partidul, sau mai curând, cei sau cel în care rezidă spiritul Partidului, le examinează în mod sinoptic. Aceasta formează cel mai important capitol al dialecticii. Efortul intelectual principal al comunistului constă în a asigura coerența dialectică în aval, în acțiunea politică și în amonte, în teorie. Astfel sunt reunite cele două registre.

Mai contribuie la dispariția frontierei dintre conspirație și politica dusă potrivit regulilor stabilite faptul că toate aceste operațiuni se fac în mod public. Nu poate fi altfel, de vreme ce cunoașterea trebuie să se difuzeze în tot Partidul, iar *activitatea de explicare* trebuie în mod continuu reluată. Dezbaterile în Partid se fac în congrese deschise, unde mișună denunțatorii, în jurnale aproape deloc clandestine, adesea legale. Între interpretarea exoterică și interpretarea ezoterică nu există zidul unui secret. Bolșevicii nu sunt francmasoni. Dar ei știu din experiență că enunțarea publică a ideologiei nu-i asigură înțelegerea. Viziunea lor centrală trebuie pătrunsă, trebuie să aderi la ea pentru a accede la înțelegerea globală pe care o oferă. Fără această aderare, ideologia pare o țesătură de absurdități. Doctrina explică acest fenomen: ea nu este înțeleasă din cauza ideologiei burgheze.⁵¹ Dar acest fenomen părea bolșevicilor o nouă dovadă în favoarea ideologiei și hrănea la Lenin un dispreț de nestăpânit. Incapacitatea dușmanului de a înțelege afișele purtând condamnarea sa și care se lipeau sub nasul său îi transforma într-un soi de „pot“ pe care „eliberatul“ comunist putea să-l „ridice“ în voie. De unde ironia lui

Lenin când vorbește de „serviciile“ liberalilor sau de sprijinul acordat oportunistului Henderson ca de „sprijinul funiei pentru spânzurat“, funie pe care, de altfel, o furnizează burghezii înșiși⁵².

CAPITOLUL XIV

Minciună și adevăr

Acțiunea politică eficace este dependentă de existența Partidului, este existența Partidului, și dependentă de existența ideologiei. Impactul politic al leninismului este conținut în această ecuație. Dacă se iau termenii extremi se ajunge la formula: cu cât este mai legat de ideologie, cu atât militantul acționează într-un mod politic mai eficace. Este găselnița leninismului de a fi asociat la ideea complotului și la cea a contra-complotului, idee coerentă, detaliată, dar nebunească atunci când e examinată din exterior, o acțiune rațională în vederea cuceririi puterii. Astfel, el este Marat, adică posedat de o idee fixă, și Bismarck, adică logic în urmărirea scopului, *zweckerational*.

Ajungând în acest punct, se cuvine să examinăm mai în-deaproape problema machiavelismului lui Lenin.

Lui Machiavelli îi este atribuit în general meritul de a fi delimitat cu precizie sfera politicului, de a-i fi expus logica proprie care este luarea și păstrarea puterii. De aceea era greu să fie invocat de către social-democrația din cadrul Internaționalei a II-a, care refuza autonomia politicului și declara vană ambiția puterii pentru putere. De aceea Lenin era suspectat de machiavelism practic. Lenin face puțin caz de Machiavelli. Într-o scrisoare confidențială adresată Comisarului poporului pentru justiție din 20 februarie 1922, în care redactează un program al terorii, el scrie: „Un scriitor inteligent a scris cu exactitate, în ce privește problemele statului, că dacă realizarea unui scop politic precis cere

să se treacă printr-o serie de durități, aceasta trebuie să se înfăptuiască în maniera cea mai energică și în timpul cel mai scurt posibil, căci masele populare nu ar suporta aplicarea durităților pe termen lung.⁴¹ Scriitorul inteligent, dar pe care Lenin nu-l numește este Machiavelli, iar episodul vizat, cel privitor la Cezar Borgia și teroarea în Romagna, se găsește în capitolul al VII-lea al *Principelui*. Lenin îl cunoaște deci pe Machiavelli. El îl aprobă ca tehnician al problemelor statului. Aceasta însă nu e suficient pentru a face din el un discipol al Secretarului florentin. Machiavelli justifica viclenia, falsele jurăminte, sperjurul prin incapacitatea Principelui de a cunoaște viitorul. Evenimentele dictează și Principele navighează la vedere. Dat fiind că, om fiind, el nu vede departe, își păstrează libertatea mișcărilor și nu se simte legat prin cuvintele sale — dând în același timp impresia că este loial. Lenin, în schimb, crede că vede departe. Necesitatea la care își supune acțiunile nu e oarbă: ea este pătrunsă de către revoluționarul care cunoaște legile. Problema minciunii și a vicleniei nu se pune în contextul miopiei umane, ci a caracteristicii vizionare supraumane a ideologiei. Problema minciunii este un caz particular al problemei deja tratate a conspirației publice și a partidului de tip nou.

În opera lui Tkacev, raționalitatea ideologică și raționalitatea politică rămâneau separate. Tkacev făcea o analiză ideologică a situației generale, dar măsurile practice pe care le propunea făceau abstracție de această analiză și supuneau totul raționalității specifice a ordinii politice: luarea puterii. El îi juxtapunea pe militantul revoluționar și pe principiile machiavelian într-un gen de Lorenzaccio modern, distingând planurile, așa cum se poate distinge în mod intelectual într-o spargere prin efracție, între acțiunea morală de a fura și acțiunea tehnică de a deschide casa de bani. Pe de o parte, Tkacev voia să edifice comunismul și, pe de altă parte, el indica tehnica loviturii de stat într-un mod realist și rece, fără a o privi din punct de vedere ideologic. El

descrie dinainte puciul din octombrie așa cum apare el istoricilor non-leniniști. Iată de ce aceștia fac din Tkacev precursorul lui Lenin, ca și cum la Lenin existaseră operațiunile mentale pe care ei le realizează ca istorici și pe care le făcuse Tkacev. Pe nedrept, cum am spus.

Lenin nu este machiavelian nici în privința metodei. Fără îndoială cele două raționalități, politică și ideologică, pot fi evidențiate pentru comoditatea analizei. Dar munca intelectuală a militantului comunist constă în a conferi fiecărui pas politic un sens ideologic, de o asemenea manieră încât logica „machiavelică” a luării puterii să nu se realizeze decât cu condiția ca ea să fie mascată și transformată în ceva cvasi-inconștient printr-o a doua logică, cea a ideologiei.

Machiavelismul dă seamă de o dedublare între discursul public al principelui și discursul privat pe care îl ține în consiliul privat sau în forul său interior. Leninismul este un efort metodic îndreptat tocmai spre suprimarea acestei dedublări. Nu există, în spiritul comunistului, abatere mincinoasă între discursul pe care-l ține aliatului său provizoriu și cel pe care-l ține public în ziarele de partid, pe care aliatul provizoriu le poate consulta. Funia îi este arătată dlui Henderson cu toată franchețea. Dacă el nu a văzut-o este problema lui și de altfel există motive pentru aceasta.

Pluralitatea sensurilor este o consecință a dualității lumii și a configurațiilor totdeauna diferite pe care le ia în spațiu și timp lupta dintre cele două principii. Compartimentarea lor, care le face indescifrabile, este efectul condițiilor sociale obiective. Inconștiența este partea celor care nu cunosc doctrina. Dar pentru cei care o cunosc, care posedă știința proletară, compartimentarea este abolită, spațiul lingvistic devine transparent și chiar adevărul circulă sub multiple fațete.

Monismul ontologic al lui Machiavelli face posibilă în interiorul aceleiași realități opoziția minciunii și adevărului.

Acesta descrie realitatea comună, aceea o deformează și înșală. Există deci o dedublare a limbajului. Adevărul și minciuna își au sălașul în însăși inima subiectului care optează, urmând liberul arbitru, pentru a spune adevărul sau a minți. Dacă minte, este divizat, pentru că el continuă să adăpostească în sine conștiința adevărului. Nu există deci decât un singur sens. Dualismul ontologic al lui Lenin răstoarnă situația. Nu mai există adevăr în sine, după cum nu există libertate. Adevărul cui? Libertatea pentru cine? ar răspunde imediat Lenin. Nu există realitate comună. Există două adevăruri în concurență de moarte, fiecare legat de *câmpul* său obiectiv, adevărul burghez pentru burghezie și adevărul proletar pentru proletariat. Dar nu există simetrie și încă mai puțin egalitate între cele două adevăruri. Într-adevăr. 1. Adevărul celei dintâi este garantat de viitor, adevărul celui de-al doilea aparține trecutului care-l înghite: el este fals. 2. Știința proletară înglobează știința burgheză, dar nu și invers.

Adevărul și minciuna nu mai pot rezida în același subiect decât atât timp cât el aparține erorii și cât nu este încă în posesia adevărului. Ideologia proletară (adevărată) și ideologia burgheză (falsă) își dispută spiritele, după cum forțele obiective își dispută universul. Activitatea care se realizează în Partid este, pe de o parte, de a se manifesta în puritatea sa esențială adevărul proletar, iar pe de altă parte, de a elimina în fiecare militant, prin educație, explicație, critică, autocritică, rămășițele adevărului burghez. Când munca este dusă la bun sfârșit, conștiința astfel purificată nu mai are de ales între adevărul pe care îl constată și eroarea asupra căreia i s-au deschis ochii. Munca intelectuală duce deci la unificarea limbajului care numește adevărul. Comunistul nu minte, în măsura în care limbajul său coincide cu adevărul obiectiv al uneia din cele două realități în conflict, realitatea proletară².

Ce poate semnifica atunci minciuna în dualismul leninist? Trebuie știut cine minte și pentru cine minte. Dușmanul de clasă minte fără încetare. El minte în mod subiectiv, căci el vrea să înșele clasa muncitoare. El minte, de asemenea, în mod obiectiv chiar atunci când pretinde că ajunge la adevăr, adevăr care în poziția sa socială nu îi este accesibil. El este în cel mai bun caz un obiectivism burghez. Este ușor a-l dejuca atunci când minte, dar este mai periculos persuasiv când este sincer, pentru că atunci trebuie o întregă explicație pentru a demasca pretinsul său adevăr universal, care este un adevăr de clasă.

Pronunțând enunțuri false, comunistul poate minți din punctul de vedere al științei proletare. Dacă se adresează altor comuniști înseamnă că din nou se află pe pozițiile burgheziei. El este atunci un *renegat*. Există puțin interes în a determina dacă, făcând aceasta, el este sincer. Există totdeauna prezumția că este, căci această minciună nu este nimic altceva decât o răsturnare subită a procesului de educație. „Păcatul” gnostic era o invazie a conștiinței de către principiul ostil: acesta este exact *eroare* — care este minciună — a renegatului, o contaminare prin ideologia burgheză. Partidul este cel care reflectează dacă merită să reia procesul educativ — renegatul va trebui atunci supus criticii, apoi purificat prin autocritică și în fine reeducat — sau dacă e mai bine să-l expulzeze din rândurile sale. Decizia pe care Partidul o ia cu privire la acest subiect este o decizie politică care, ca toate celelalte, este *zweckrational* în raport cu puterea.

Dacă minte în același mod adresându-se dușmanului de clasă, această minciună va fi foarte aproape de minciuna machiaveliană. El încearcă să înșele inamicul disimulându-și motivele, mijloacele, scopurile. Se poate afirma atunci că el are două limbaje, dacă știe în mod conștient că acela pe care-l folosește în mod public este contrariul celui pe care-l folosește cu sine însuși.

Acest tip de minciună este inevitabil într-o viață consacrată politicii. Lenin era un bun uneltitor, știind să răstoarne o tendință într-un congres, să degajeze o majoritate, să blocheze o moțiune ostilă sau chiar să capteze redacția unui ziar. El știa să umble cu șiretlicuri. Viața sa cotidiană era acaparată și chiar obsedată de activități de acest gen, în care el devenise maestru, dar care nu se diferențiau cu nimic de cele pe care le efectua orice lider *octombrist* sau liberal. De acest machiavelism al rutinei politice de care se folosea copios în interiorul social-democrației, nu avea motive să se lipsească în fața dușmanului de clasă instituționalizat. Unele cazuri țineau pur și simplu de complot în tradiția conspirativă a anilor '60: Lenin superviza de sus *ekș-ii*, respectiv recursul la gangsterism pentru a salva finanțele Partidului după înfrângerea revoluției din 1905. El nu dezavua nici tentativele necinstite de seducere la comandă a moștenitorilor bogați și alte misiuni foarte speciale. Dar el însuși considera aceste istorii drept anecdotice și marginale. Ele rămâneau cantonate la polul conspirativ al Partidului. Nu caracterizează prin nimic leninismul, nici persoana lui Lenin, în pofida a ceea ce afirmă adversarii săi. Alte cazuri se explică prin conducerea luptei în momente decisive. Lenin nu era să anunțe proiectele sale de insurecție. Când se pregătește o cotitură sau o răsturnare de alianțe, așteptând ca ele să devină publice, trebuie apărută vechea linie și flatat aliatul de moment. Dar nici acest lucru nu e considerat esențial de către Lenin. Ceea ce reprezenta machiavelismul practic în conduita lui Lenin își găsește aplicarea la nivelele medii și inferioare ale vieții politice. Acesta face parte dintr-o bucatărie inevitabilă, dintr-o tehnică care trebuie cunoscută, dar pe care nu e nevoie să fii bolșevic pentru a o practica. Sunt rațiuni să credem că unul din motivele de nemulțumire a lui Lenin față de Stalin și de Troțki era faptul că ei crezuseră în mod exagerat în mijloacele de acest gen.

Leninismul și, în mod particular, concepția sa despre Partid impun într-adevăr comprimarea acestui „machiavelism” la nivelul său minimal. El este utilizat în mod subaltern cu o eficacitate și o dexteritate cu atât mai mari cu cât, nefăcând parte din lucrurile esențiale, el este realizat cu răceală și în modul cel mai detașat.

Machiavelismul este o practică leninistă localizată, pentru că intră în contradicție cu sarcina primordială de a „dirija lupta de clasă a proletariatului”³, de a „răspândi printre muncitori o concepție justă asupra societății actuale”⁴, „de a generaliza faptele pentru a compune un tablou complet al exploatării capitaliste”⁵, „de a-i face pe oamenii care, la drept vorbind, nu sunt nemulțumiți decât de starea de lucruri din universități sau din *zemstve* etc., să se pătrundă de ideea că întregul regim politic este defectuos”⁶. Disimulându-și intențiile față de unele categorii de persoane, machiavelismul stânjenește această explicație globală pe care partidul vrea să o prezinte tuturor categoriilor. Cum poate el disimula informația și în același timp să o răspândească prin mijlocirea unui „ziar politic pentru întreaga Rusie”, a unui ziar care să fie „un organizator colectiv”⁷? Informarea este doctrina. „Aceste revelații politice”⁸, care sunt, afirmă Lenin, instrumentul prim al propagandei, reprezintă sensul pe care ea îl impune evenimentelor. A răspândi sensul în afară, a deveni în interior disponibil în întregime față de sens, aceasta nu se poate face mințind. Minciuna ar bloca influența partidului asupra tuturor claselor cărora el se adresează. Pluralitatea interpretărilor în interiorul Partidului, rezultând din faptul că unii ar avea acces la adevăr și alții nu, i-ar compromite unitatea și l-ar fracționa în mai multe facțiuni. Unitatea nu se bazează decât pe activitatea constantă de explicare. Politica Partidului leninist este deci fundamental *explicită*⁹. Există de-a lungul operelor lui Lenin o coerență și o congruență a programului și a conduitei politice. Nu se pot opune declarațiilor sale trecute actele sale prezente. În mod cert,

între democratismul absolut din *Statul și Revoluția* și practica comunismului de război pare să existe o contradicție. Dar cu toate acestea există un punct de vedere superior, conținut în operele lui Lenin, de la care se poate pleca pentru a dezlega această contradicție și a-i observa caracterul doar aparent.

Explicația, explicitarea constau în a-l conduce pe militant până la acest punct de vedere indiferent de rangul pe care se plasează.

Lenin nu a lăsat memorii. Dacă scriindu-și memoriile un om politic este animat de dorința de a releva intențiile profunde și gândirea intimă care i-au dictat conduita, Lenin n-ar fi trebuit să le scrie. Concepția, scopul său, el le-a anunțat de la început, apoi succesiv, de-a lungul carierei sale. Puțini oameni politici au mințit atât de puțin ca Lenin, dacă avem în vedere minciuna în accepția leninistă*. El nu-și făcea un merit moral din această franchise, ci unul politic: era mai bine pentru a lua puterea.

În ce privește adevărul, trebuie să ne punem aceeași problemă, în aceeași perspectivă dualistă, ca și cea pusă în cazul minciunii: cine spune adevărul? și cui?

Doar comunistul spune adevărul. Cu toate acestea, chiar atunci când pronunță un enunț „just” din punct de vedere politic, nu este sigur că el aderă la acest enunț așa cum ar trebui. În această privință există două devieri posibile.

Într-adevăr, el poate înțelege acest enunț nu în modul în care este el acceptat în Partid, ci în modul în care este acceptat de dușmanul de clasă. În mod formal, el pare să adere la pozițiile Partidului, dar, cum nu le înțelege corect, pozițiile se modifică și el apare brusc ca fiind exterior Partidului.

* Se poate afirma același lucru despre Stalin și Hitler: ambii au anunțat totdeauna ceea ce aveau să facă, în timp ce viitoarele lor victime erau lovite de o foarte specifică surzenie.

Un exemplu: una din cele mai vechi revendicări ale opoziției era convocarea unei Adunări Constituante. Partidul bolșevic își însușise această revendicare, se flata că o susține cu mai multă energie și spirit metodic decât oricare alt partid. Când Adunarea a fost aleasă și nu a acordat majoritate bolșevicilor, ea a fost dizolvată din prima zi, în urma somației unui marinar roșu.

Să ne închipuim un bolșevic care a făcut campanie pentru convocarea Adunării Constituante și care a dezvoltat toate argumentele care pledau în favoarea acestei convocări — libertate, democrație, reprezentare populară etc. — dar luând aceste argumente ad litteram, adică în mod „formal“, „mecanic“, nedialectic și la urma urmei: burghez. El n-ar fi „înțeles“ că Partidul dizolvă Adunarea și și-ar fi reproșat că și violează angajamentele. Dar el ar fi fost acela care s-ar fi înșelat. Lenin s-a îngrijit să explice dinainte acest lucru în *Tezele cu privire la Adunarea Constituantă*, redactate cu câteva zile înainte de dizolvare. Ele se dezvoltă astfel:

„1. Revendicarea de a se convoca Adunarea Constituantă era în mod pe deplin « legitim » inclusă în programul social-democrației revoluționare.

2. Republica Sovietelor reprezintă o formă mai înaltă a democrației decât obișnuita republică burgheză cu Adunare Constituantă.

3. Nici măcar formal componența celor aleși în Adunarea Constituantă nu corespunde și nu poate corespunde voinței masei alegătorilor; care de altfel s-a schimbat odată cu etapele succesive ale dezvoltării Revoluției din Octombrie.

4. Lozinca « Toată puterea în mâna Adunării constituante » a devenit în fapt lozinca dușmanilor de clasă.

5. Adunarea Constituantă vine în conflict cu voința și cu interesele claselor muncitoare și exploatate... Interesele acestei revoluții sunt mai presus de drepturile formale ale Adunării Constituante... Orice încercare, directă sau indirectă,

de a considera problema Adunării Constituante din punct de vedere juridic, formal, în cadrul democrației burgheze obișnuite, fără a ține seama de lupta de clasă și de războiul civil, înseamnă a trăda cauza proletariatului.

6. Sau Adunarea Constituantă « declară fără rezervă că recunoaște Puterea sovietică », sau se ivește o criză « care nu poate fi rezolvată decât pe cale revoluționară ». ¹⁰

Se vede că dialectica lui Lenin nu contrazice nici unul din argumentele invocate pentru a asigura convocarea Adunării, dar îi redresează sensul „dintr-un punct de vedere de clasă”. Și din acest punct de vedere, date fiind circumstanțele, chiar aceste argumente, libertate, democrație, reprezentare populară, cer dizolvarea revoluționară a Adunării.

Să numim prima deviere „naivă”. Pe cealaltă s-o numim „cinică”. Ea are următorul conținut: membrul de partid pronunță un enunț „just din punct de vedere politic”, dar el nu-l înțelege așa precum Partidul, căci i-a dat sensul pur instrumental al unui simplu mijloc de a înșela dușmanul de clasă și fără a-l lua deloc în serios. Dacă luăm același exemplu, trebuie să ne imaginăm un bolșevic care duce campanie pentru convocarea Adunării Constituante, care dezvoltă argumentele de libertate, democrație, reprezentare populară. Dar în loc să le preia ad litteram precum naivul, ar fi gândit încă de la început că aceste lozinci nu au decât o utilitate politică și că, la momentul oportun, s-ar dizolva Adunarea pentru a instaura puterea Sovietelor, apoi, după dizolvarea acesteia, puterea Partidului. Cum lucrurile s-au petrecut într-adevăr astfel, era tentant să li se atribuie cinism bolșevicilor.

Cinismul trebuie situat sub aceeași rubrică cu machiavelismul. Rațiunile care-l interzic pe cel de-al doilea îl interzic și pe primul. Cinismul este distrugătorul spiritului de partid. El nu este diferit de naivitate prin faptul că se plasează tot pe poziții burgheze: el înțelege lozincile partidului

așa cum dușmanul de clasă crede că le înțelege partidul. El se plasează pe poziții burgheze afectate direct de un semn negativ, și nu în realitatea în care partidul gândește și acționează.

Cinicii și naivii se acuză reciproc de naivitate și de cinism. Dar cele două poziții trebuie să fie denunțate plecând de la poziția justă. Este ceea ce face Lenin în răspunsul său către Kautsky. Acesta „simula” că nu înțelege irezistibila demonstrație a lui Lenin în legătură cu Adunarea Constituantă. „Nimeni, observa Kautsky, nu reclamase Constituantă atât de impetuos ca Lenin.” Și doar, avansa el, pentru că bolșevicii se găseau în minoritate în această Adunare, au inventat ei mai târziu „tipul superior de stat”. Erau deci sau naivi în revendicarea Constituantei, sau, mai probabil, cinici. „De o minciună atât de mârșavă, replică Lenin, este capabil numai un nemernic care s-a vândut burgheziei...”¹¹ Într-adevăr, Lenin citise în public încă în aprilie 1917 tezele în care proclama superioritatea unui asemenea stat (de tipul Comunei din Paris) asupra republicii parlamentare burgheze și afirmase acest lucru în repetate rânduri. Kautsky îi prezintă pe bolșevici ca pe niște „oameni lipsiți de principii, ca pe niște oportuniști revoluționari”. Mai mult, el „a preferat să uite marxismul și de aceea *nu pune întrebarea: organul cărei clase a fost Adunarea Constituantă din Rusia?*”¹²

Poziția justă nu este nici naivă, nici cinică. Lenin prezentase înainte toate clarificările asupra limitelor care se cuveneau a fi puse revendicării Constituantei. Dar ea poate să pară și una și cealaltă, dacă se ia în considerare cu câtă sinceritate ceruse Lenin convocarea acestei Adunări, apoi dizolvarea sa. Prima sa teză respinge cinismul: „Revendicarea de a se convoca Adunarea Constituantă era în mod pe deplin legitim inclusă în programul social-democrației revoluționare.” Dar, adaugă el tăind scurt orice perspectivă naivă posibilă (care s-ar fi numit atunci oportunism sau *urmăritorism*),

„deoarece într-o republică burgheză Adunarea Constituantă reprezintă cea mai înaltă formă a democratismului“. Aceasta pregătește depășirea dialectică a dizolvării imediate a aceleiași Adunări, de vreme ce în același moment se deschide posibilitatea unui regim superior celui al republicii burgheze.

Partidul trebuie să spună adevărul „proletar“ aderând din plin, cu tot spiritul său la interpretarea corectă pe care o dă, pentru că această sinceritate este singurul mijloc de a fi crezut de aliații săi și de a dejuca planurile dușmanului. Pentru aliat este demonstrată sinceritatea partidului: revendicarea unei Adunări Constituante este *justă* și motivațiile pe care le dă Partidul sunt atunci chiar acelea pe care le dă propriilor săi militanți: libertate, democrație, reprezentare populară. Dar fiecare primește acest adevăr cum poate el, potrivit demnității proprii. Aliatul apropiat, „țăranul sărac“ de exemplu, nu va avea nici o dificultate să simtă limitele noțiunii de „libertate“ sau de „democrație“. Nu este imposibil ca el să se plaseze pe pozițiile Partidului, cu condiția ca ele să-i fie propuse. Iată de ce adevărul trebuie să fie public. Aliații potențiali sau neutri se vor înșela asupra acelorași noțiuni. Dar ei nu vor fi fost înșelați. Faptul însă de a nu putea dovedi Partidul nici mincinos, nici machiavelic va avea asupra lor un efect paralizant. Într-adevăr, ce pot ei să facă? Să se opună Constituantei? Ar fi atunci în mod viguros denunțați ca dușmani ai libertății și democrației. Să se opună sensului pe care comuniștii îl dau acestor noțiuni? Dar ei le-ar face un proces fals, de vreme ce comuniștii, cât timp Adunarea nu este convocată și situația rămâne aceeași, acceptă bineînțeles sensul pe care-l dă „burghezia“. Ei îl învâluie într-un sens superior care îl transcende, dar care nu-l anulează. Într-o altă fază politică, acest nou sens va fi scos în față, dar numai atunci când condițiile vor fi reunite pentru o soluție revoluționară a conflictului.

Nu Partidul este deci machiavelic, ci aliatul său. Partidul vrea Adunarea Constituantă, apoi în numele acelorași principii, mai bine înțelese, vrea o depășire a acestei Adunări spre un stadiu superior al cărui ușier este într-un sens marinarul roșu. Aliatul de ieri vrea să utilizeze Adunarea Constituantă contra Partidului și a proletariatului. În consecință, el trădează propriile sale principii de vreme ce el demonstrează că nu vizează o *adevărată* libertate, o *adevărată* democrație. El îl minte pe aliatul său loial, Partidul. Partidul este deci apărătorul consecvent al Adunării Constituante. De aceea el nu încetează în tot timpul campaniei să denunțe ipocrizia, minciunile, inconsecvențele aliaților săi liberali care sabotează din start revendicarea comună. Apoi îi trece la rangul de dușmani majori, fie ei Kautsky și Axelrod, când se opun la *Aufhebung*, la depășirea prin negație a însăși acestei revendicări.

Există deci un punct esențial în care Lenin se distanțează cu fermitate de machiavelism: nu minciuna este eficace în politică, ci adevărul. Adevărul înșală și dezarmează dușmanul mai mult decât minciuna.

Paradoxul se explică prin disimetria fundamentală pe care o provoacă introducerea într-o lume monistă a unui mod de gândire dualist. Omul politic „burghez” vede o duplicitate, o dedublare a gândirii, acolo unde există, în spiritul leninismului, o dedublare a realității. Iată pentru ce acesta „nu umblă cu șiretlicuri” când refuză să acționeze prin *sic* și *non*, da, da și nu, nu. El pune da-ul și nu-ul ca două momente ale unui proces a cărui lege o cunoaște și care se numește dialectică. La fel de dăruit și într-unul și în celălalt, buna sa credință este deplină. Iluminat de doctrină, antrenat în acest mod de gândire, el nu înțelege incomprehensiunea aliatului său. El îl taxează în consecință de rea-credință.

Duplicitatea machiavelică implică o dedublare a subiectului care este o stare dureroasă. Sumbră este lumea machia-

veliană a politicii pure, lume decăzută, peșteră de hoți, *la-trocinium** al celui mai pesimist Augustin. Dimpotrivă, dedublarea realității rezolvă conflictul interior. Ideologia permite leninismului să proiecteze în afara lui însuși răul pe care-l combate din punct de vedere politic. El nu are nici un motiv de a se îndoii de ideologie de vreme ce fiecare pas spre putere o verifică, o îmbogățește, o consolidează. Militantul trăiește într-o sferă omogenă, dominată de ideologie, pe care praxisul politic o extinde puțin câte puțin, respingând elementele dușmane, până la a o face să coincidă finalmente cu universul. În interior domnește un sistem de reprezentare articulat, un limbaj diferențiat, dar unitar. Purificat de rămășițele ostile, militantul se simte plin de o viață nouă, și totul dovedește că aceasta este viața adevărată. Încă puțin și el va fi în întregime bun, atotștiutor, atotputernic. Militantul este fericit. *Eritis sicut dei*** . Dar iată că Lenin ia puterea.

* tâlhărie (*n.t.*).

** Veți fi asemeni zeilor (*n.t.*).

CAPITOLUL XV

La putere

I

Asemănător este portretul pe care Soljenițin i-l face lui Lenin din perioada de dinainte ca acesta să preia puterea. El este la Zürich, spațiu neutru, zonă izolată în mijlocul Europei aflate în război. Iată-l în locuința sa, cu femeia sa slută, apartamentul său jalnic, cu bărbuța sa hirsută, hainele sale roase. Această mediocritate este suportată exemplar și erijată în sistem pentru că ea face parte din asceza revoluționară. Iată-l pe Lenin în activitatea sa publică sau pseudopublică, petrecând zile și nopți în reuniuni, meditănd la infime manevre în infime congrese, indignându-se la tăieturile din ziare. Viața se consumă în discuții, rapoarte, comitete, mitinguri perfect zadarnice. Plutește în jurul lui un miros de praf, de tutun rece, de hârtie și de cerneală. Lenin este meticulos și himeric. Acest bolșevic, acest „majoritar“ este un om singur. Camarazii elvețieni se îndepărtează de el când vorbește cu patimă împotriva imperialismului elvețian. Anturajul său ? Zinoviev, o bășică, Radek, un „derbedeu“ nesigur. Nici un fel de prietenie între acești oameni, ci raporturi stricte, ceremonioase, pretențioase, raporturi politice îngreunate de gânduri ascunse, de dezacorduri fără iertare, de moțiuni contradictorii rău digerate. Partidul s-a dizolvat, dar rămâne stilul de relații ce caracterizează Partidul. Lenin își petrece timpul la biblioteca din Zürich buchisind nu se știe ce, veghind asupra doctrinei, devorând ziarele fără ca această „rugăciune realistă de dimineață“ să-i aducă cea mai mică alinare. Este chinuit de migrenă.

Trăiește în agitație, în tensiune, analizează permanent. El face proiecte: instigă o sciziune în social-democrația suedeză; face din Elveția baza revoluției mondiale... Dar din când în când îl apucă *taedium vitae*, un dezgust neașteptat în fața irealității vieții sale. Nu va fi fost ea, pentru a relua un titlu al lui Dostoievski, decât *visul unui om ridicol*?

Ce rămâne din Partid? Lenin însuși. El a păstrat intactă, numai în persoana sa, forța de concentrare metodică a vieții, celula germinală a ceea ce va fi, o jumătate de secol mai târziu pe o jumătate din suprafața Pământului, comunismul. Primăvara, „vagonul plumbuit“ îl transportă la Petersburg și implantează această celulă în Rusia.

Nu Lenin, nu partidul bolșevic e cel care a făcut revoluția. În fond, judecat în ajunul războiului, tot sistemul uluitor de eficace și coerent al leninismului nu a servit la nimic. Această bucurie bolșevică de a fi o existență unificată, logică, eficace, stăpână a istoriei, s-a dovedit a fi o iluzie. O iluzie din care mulți în interiorul partidului sunt pe cale să se trezească.

Revoluția „burgheză“ și cea „proletară“ din Rusia sunt situate, după Lenin și Troțki, în serie. Ele ar fi avut loc una după alta ca o rachetă cu două trepte care se plasează pe orbită. Nu așa s-au petrecut însă lucrurile.

Existase într-adevăr în Rusia un început de trecere a puterii de la monarhia de drept divin la societatea civilă: proces pe care Anglia îl cunoscuse în secolul al XVII-lea, Franța în secolul al XVIII-lea și în secolul al XIX-lea, un proces denumit de Malia o „mare revoluție“*. De fiecare dată procesul fusese foarte lung: el se întinsese pe două sau trei generații. În Rusia revoluția nu făcea decât să înceapă. Ea se

* Mă refer aici, ca și în alte pagini, la un curs memorabil ținut de M. MALIA la École des Hautes Études.

pregătea de la abolirea iobăgiei. Debutase formal în 1905, dar în 1913 nu era deloc rezolvată. Monarhia rămânea în picioare, fără a fi putut să ajungă la un compromis de tip bismarckian cu societatea civilă. Aceasta nu fusese destul de puternică pentru a lua singură puterea (sub forma unui parlament reprezentativ de exemplu), dar viitorul părea să-i aparțină. Partidele maximaliste o întârziaseră în dezvoltarea sa, dar nu putuseră să o împiedice în mod serios. Ele ar fi putut, desigur, să provoace accidente al căror tip probabil era Comuna din Paris: aceste accidente ar fi cunoscut fără îndoială același deznodământ. Sectorul arhaic rus (satul, periferia muncitorească, semiintelighenția) avea oarecare șansă de a se resorbi fără a da prea multe șocuri în sectorul modern încă minoritar, dar în plină dezvoltare. Cooperativa țărănească, sindicatul muncitoresc, cu toate eforturile bolșevicilor, existau deja ca niște cadre pregătite pentru viitoarele integrări.

Or, în loc de aceasta, a avut loc ceea ce un poet rus a numit „blestematul an '14”¹.

Războiul a avut drept efect transformarea raportului de forțe între cei trei parteneri care își disputau Rusia. Partidul revoluționar și, în primul rând, fracțiunea sa bolșevică s-au volatilizat la început în unanimitatea patriotică. Apoi statul vechiului regim a suferit o profundă eroziune. El s-a năruit lent în incompetență, coterie, nevroză. Se părea deci că șansele sunt de partea partidelor liberale (sau social-democrat liberale) care reprezentau societatea civilă. Dar asupra acesteia cade greutatea războiului modern și, în mod vădit, ea cedează. Ea este prea neînsemnată, prea tânără, prea slabă. Își demonstrează vitalitatea improvizând o puternică industrie de război, dar nu reușește să împiedice apariția ici și colo a unor strangulări. Sistemul monetar, sistemul de transporturi se deteriorează: de unde, în capitalele care se dezvoltă vertiginos, apar riscuri de penurie, de dezordine, adică ceea ce prevăzuse Tkacev. Încadrarea maselor și,

în primul rând, a maselor mobilizate, a soldaților, devine în fiecare lună mai insuficientă, mai fragilă.

Războiul provoacă o regresie de ansamblu a societății ruse. Pe măsură ce extenuază statul și economia, el face să se ridice la suprafață Rusia primitivă pe care nu mai e cu putință să o facă să evolueze, dar este totuși posibil să o aducă la disperare și la sălbăticie. Până într-atât, încât atunci când izbucnește momentul decisiv al unei mari revoluții, căderea monarhiei, când se reia procesul întrerupt pentru o clipă, el nu mai poate evolua conform modelelor clasice englez și francez.

Ceea ce se petrece după februarie 1917 nu reproduce decât în aparență deriva girondinilor spre iacobini. Asistăm la Petersburg la o reproducere accelerată a acestei derive spre stânga ce caracterizează revoluțiile occidentale. Dar faptul esențial este că societatea civilă se volatilizează de tot. Țăranii se întorc la economia naturală. Inflația distruge moneda și schimburile. Producția industrială se oprește și muncitorii abandonează orașul înfometat, reîntorcându-se la sat. Soldații dezertori se întorc și ei. Ei încheie împărțirea pământurilor nobililor, nimicind astfel ce mai rămăsesse din nobilime. Burghezia întreprinzătoare și burghezia tehnică sunt ruinate și șomează. Alogenii se separă de Imperiu, și Imperiul se dislocă. Acest proces este continuu. El a început odată cu războiul, s-a accelerat după februarie 1917 fără ca puciul din octombrie să marcheze vreo întrerupere: el se încheie în 1918 și în anii următori.

Rezultă că „revoluția burgheză” nu poate fi decât un teatru de umbre. Când monarhia cedează în sfârșit puterea societății civile, aceasta nu mai este în măsură s-o ia. Partidele liberale cred că revoluția s-a încheiat și într-adevăr, aparent, transferul puterii s-a făcut complet. De aceea, ele cred că sarcina esențială este de a rezista, de bine, de rău, până la încheierea păcii. Apoi vor relua cursul întrerupt în 1914. Or, ceea

ce li s-a transmis de drept nu este puterea, ci sarcina de a stăpâni enormul acces de anarhie care le dizolvă așa cum ele dizolvaseră statul monarhic. Nici dreapta (cum o va arăta eșecul lamentabil al lui Kornilov), nici cadeții, nici Kerenski nu aveau nici cea mai mică șansă. Nu era probabil de neconceput ca în enormul partid al socialiștilor-revoluționari, care era inform, neorganizat, dar majoritar în cadrul națiunii, să se producă un fenomen de „fascizare“, această combinare de populism, de naționalism, de militarism, care l-a adus la putere pe Mussolini, sau, pentru a prelua o comparație mai apropiată și mai puțin „fascistă“, pe Pilsudski. Se pare că descompunerea era atât de avansată că nici această soluție nu era practicabilă. Soluția războiului civil o va îndepărta definitiv.

II

Lenin viza distrugerea statului monarhic. Dar aceasta era previzibilă la capătul unei derulări normale, deja începută și asupra căreia nici un observator nu avea nici cea mai mică îndoială. În principal, Lenin avea deci în vedere distrugerea societății civile. Aceasta constituia esențialul activității sale politice fie că a avut drept obiect doctrina, partidul, lupta contra menșevicilor, a liberalilor, oportuniștilor, urmăritoriștilor, aventuriștilor, *otzoviștilor** etc. În 1913 el eșuase complet. În 1917 reușise, dar nu avusese nici un amestec. Existase o coincidență între ceea ce voise el și ceea ce se produsese, fără ca voința sa să aibă cea mai mică parte în derularea evenimentelor. Întâlnirea a două serii cauzale independente, seria reală a războiului și seria imaginară a politicii bolșevice, va conferi acesteia din urmă realitatea de care fusese întotdeauna lipsită.

* Grupare bolșevică (*n.t.*).

Ea i-a conferit de asemenea o popularitate pe care nu o avusese niciodată. Pentru o dată, Lenin mergea „în sensul istoriei”. Politica sa coincidea cu mișcarea spontană a muncitorilor, a țăranilor și a soldaților. Dar politica sa nu s-a schimbat. Nu există un capitol nou de adăugat principiilor leninismului, așa cum erau ele fixate cu douăzeci de ani înaintea. Geniul lui Lenin a fost, contrar majorității partidelor și celei mai mari părți a conducătorilor partidului său, de a rămâne fidel acestor principii în pofida transformării scenei politice și bulversării permanente a circumstanțelor.

Politica lui Lenin comportă în timpul acestor nouă luni două aspecte:

Primul aspect este în întregime înscris în primele instrucțiuni pe care le dădea partidului său în martie și aprilie 1917. Acum, când statul monarhic este înfrânt, trebuie împiedicat statul societății civile să se consolideze și trebuie împiedicat să guverneze. Pentru aceasta trebuie încheiat procesul de distrugere a societății civile și susținute sistematic toate inițiativele de masă care merg în sensul acestei distrugerii. Este latura anarhistă a leninismului în perioada revoluției. Astfel se explică defetismul revoluționar, sprijinul dat *prizkaz*-ului numărul 1 și dizolvării armatei, lozincile naționalizării pământurilor, pacea imediată, naționalizarea băncilor și, în fine, sprijinirea sovietelor. Acestea erau comitete de grevă, adunări populare permanente și confuze, embrioni de democrație directă, ce se ivesc atunci când rețeaua regulată a puterilor a dispărut². Ele erau capabile nu să guverneze, ci să împiedice guvernarea. Dificultatea politică consta în faptul că masele, vizând interesul lor particular, riscau să alcătuiască din nou, între ele și cu restul elitelor sociale și politice, o societate de tip obișnuit. Vreau să spun, o societate pe care Aristotel ar fi calificat-o drept *democratică*, adică răspunzând numai intereselor particulare ale săracilor, o societate rea, deci o guvernare rea, dar totuși de un

tip cunoscut, a cărei experiență istorică omenirea o făcuse și pe care știința politică era capabilă s-o claseze. Revoluția rusă s-ar fi limitat atunci să fie una din acele revoluții ale săracilor contra bogaților, pe care Antichitatea le cunoscuse de multe ori și care, în consecință, ar fi dat naștere la alte guvernări bune sau rele („republica“, aristocrație sau oligarhie, monarhie sau tiranie etc.), potrivit unui ciclu cu care istoria era deprinsă³. Acest tip de revoluție nu era ceea ce voia Lenin, pentru care revoluția trebuia să se materializeze în răsturnarea *capitalismului* și în instaurarea *socialismului*.

Lucrul de care se teme Lenin, lucrul pe care vrea să-l rupă sunt resturile de solidaritate care pot dăinui între clase, respectiv, ceea ce poate rămâne în spirite din noțiunea de bun comun și chiar de bun particular. Această teamă se exprimă în afirmația absurdă că „Rusia este țara cea mai mic-burgheză dintre toate țările europene“. „Un gigantic val mic-burghez a acoperit totul, a covârșit proletariatul conștient nu numai prin numărul său, ci și sub raport ideologic, adică a cuprins, a contaminat cu concepțiile lui politice mic-burgheze cercuri foarte largi de muncitori.“⁴ Versantul anarhist al politicii leniniste nu se distingea ușor de o politică a democrației radicale, simplă deplasare sau extensie catastrofică a societății civile, ducând în final la o consolidare definitivă a acesteia. Iată de ce Lenin scrie: „Noi evităm cu grijă cuvintele « *democrație revoluționară* ». Putem folosi această expresie dacă este vorba de un atac din partea guvernului, dar în momentul de față ea ascunde cea mai mare înșelătorie, pentru că este foarte greu să deosebești clasele contopite în acest haos.“⁵ De aceea, în timp ce sprijină democratizarea (împărțirea pământului, reprezentarea parlamentară, pacea fără anexiuni și fără despăgubiri), Lenin dezvoltă în același timp și în mod public tezele superioare din punct de vedere „dialectic“, contrarii adică: superioritatea marii gospodării model, superioritatea statului „de tipul Comunei din Paris“, transformarea războiului imperialist în război civil⁶. Deși

aceste teze nu sunt la ordinea zilei din punct de vedere politic, ele trebuie totuși să fie prezentate public pentru a pregăti viitorul, „a lumina” conștiința proletariatului „în partid și la aliații săi naturali”. În starea de dezordine și de haos care caracterizează revoluția, trebuie făcută distincția celor două principii și celor două linii: „Sarcina partidului proletar este [...] să-și concentreze toate eforturile și toată atenția asupra masei muncitorilor și soldaților, asupra delimitării liniei proletare de linia mic-burgheză, a liniei internaționaliste de linia defensistă, a liniei revoluționare de linia oportunistă.”⁷

Cel de-al doilea aspect al politicii lui Lenin merge în sens exact invers celui dintâi. El constă în a forja instrumentul la care visase de douăzeci de ani, dar care, din sciziune, nu putuse să devină niciodată operațional — Partidul. În februarie 1917 el cuprindea poate 17 000 de bolșevici dispersați în toată Rusia, Europa și SUA. În octombrie ajung la circa 200 000. Ei sunt încă departe de a fi dobândit disciplina, unitatea de gândire, de limbaj, reflexele spiritului de partid pe care îl vor cuceri în cursul războiului civil, al purificărilor și epurărilor ulterioare. Dar Lenin a reușit să-i țină departe de procesele de descompunere care afectau în acel moment ansamblul societății și majoritatea formațiunilor politice. Partidul este acum suficient de puternic și unit pentru a-și asuma două funcții.

Prima este de a constitui în ochii întregii societăți și, mai exact, în fața a ceea ce rămăsese din societatea civilă și a părții din mase care se opune descompunerii anarhiste, o alternativă la neputința Guvernului provizoriu. De vreme ce scopul lui Lenin este de a separa pe cât e posibil masele de încadrarea lor în tradițional, la primul mijloc, respectiv anarhismul, el adaugă un altul cu totul opus: o restaurare a statului, dar, de această dată, în jurul bolșevicilor. El instituie astfel un pol virtual de reconstituire a unei societăți, societate pe care mulți nu o iubesc, dar o preferă unei non-so-

cietăți. El lansează bazele unei recuperări a unei mari părți din fostul aparat administrativ polițienesc și militar al statului monarhic, ca și colaborarea părții tehnice și științifice a societății civile, burghezia competențelor. Astfel se explică și natura socială a recrutărilor sale: nu „poporul”, ci cadrele mărunte, maeștrii, subofițerii.

Cea de-a doua funcție este de a se pregăti să preia puterea de stat. Mijlocul: infiltrarea și cucerirea din interior a Sovietelor. Aceste adunări, prin natura lor instabile, neavând nici cadrele, nici spiritul metodic al sindicatelor, care de altfel nu existau defel, se oferă pătrunderii bolșevicilor. Încă din septembrie 1917, Lenin scrie că „având majoritatea în Sovietele de deputați ai muncitorilor și soldaților din amândouă capitalele, bolșevicii *pot și trebuie* să ia puterea de stat în mâna lor”. El adaugă: „Ar fi o *naivitate* să așteptăm ca bolșevicii să aibă o majoritate « formală »: nici o revoluție nu așteaptă *asta*.”⁸

Mai mult decât atât, trebuie să fie asigurate anumite alianțe. Luptând contra stângismului, Lenin apăra spiritul de compromis. „Partidul nostru, ca și orice alt partid politic tinde spre dominația politică pentru sine.” În acest scop, „noi putem, ca partid, să propunem un compromis benevol — ce-i drept, nu burgheziei — dușmanul nostru de clasă direct și principal, ci adversarilor noștri celor mai apropiați.”⁹ Aliații, rar denumiți de Lenin cu această precizie, sunt într-adevăr nu amici, ci în esență „adversari apropiați”. În septembrie 1917 el se gândește la menșevici și la socialiștii-revoluționari. Nu va dispune în fapt decât de o fracțiune „stângistă” a socialiștilor-revoluționari. Puțin importă în definitiv. „După revoluția din 1905, scrie el, Rusia a fost condusă de 130 000 de moșieri [...] Și cei 240 000 de membri ai partidului bolșevic n-ar putea să conducă Rusia?”¹⁰

„Criza s-a maturizat”, scria Lenin. A scăpa un asemenea moment și a „aștepta” ar fi „o totală idioteție sau o *trădare*”

*totală*¹¹. În fapt, nu exista criză în sensul unei înfruntări de clasă, dar exista o ocazie bună. Nu exista criză, căci anarhia sfârșise prin a pune capăt activismului maselor, întorcând muncitorii și soldații la treburile cotidiene și absorbante ale aprovizionării, ale încălzirii. Valul popular care i-a adus în primele rânduri pe bolșevici este pe cale de a se retrage lăsându-i suspendați în aer, pe ei ca și ceea ce rămăsese din Guvernul provizoriu. Ziua de 7 Noiembrie 1917 a fost o înfruntare fantomatică a „batalionului morții” al lui Kerenski și a câtorva detașamente ale gărzilor roșii într-o dezorganizare, și unele și altele, de nedescris — care a făcut ca foarte repede, cel puțin învingătorii să fie beți morți¹².

III

Contrar multora dintre locotenenții săi, Lenin se îndreptase fără teamă către insurecția armată. De altfel, după el, ea era „la ordinea zilei”¹³. Într-adevăr, ea este în fondul său o măsură defensivă contra complotului imperialismului, a asaltului burghez al korniloviștilor¹⁴. Ea este prin excelență un contra-complot.

Încrederea lui Lenin se baza pe doctrină. Ea îi reprezenta societatea ca purtând în pânțele ei o autoorganizare care nu se putea realiza în cadrul statului capitalist, dar care ar lua forma naturală de îndată ce acesta ar fi fost distrus și ar fi fost instaurat statul proletar. Nici nu ar fi nevoie de distrugerea statului capitalist în întregime. Într-adevăr, scria el cu câteva zile înainte de insurecție, în afară de aparatul prin excelență „asupritor”: armată permanentă, poliție, funcționărimă, exista în statul modern un aparat deosebit de strâns legat de bănci și sindicate, un aparat care execută o vastă muncă de evidență și înregistrare. Aparatul acesta nu poate fi și nici nu trebuie să fie sfărâmat. „Noi trebuie să-l scoatem din subordinea capitaliștilor, trebuie să *îndepărtăm, să*

rupem, să izolăm de el pe capitaliști și căile lor de influență, trebuie să-l *subordonăm* Sovietelor proletare, să-l lărgim, să-l extindem, să-l punem în slujba întregului popor.”¹⁵

Sarcinile statului devenit proletar vor fi ușor de realizat, căci nu există nici un motiv ca imensa majoritate a populației, în interesul căreia este întemeiat, să nu colaboreze la opera comună. Iată de ce acest stat nu va fi redus, ci dimpotrivă, va fi extins fără limită. El nu va fi statul remorcă al liberalismului burghez, ci statul omniprezent, omnipotent al muncitorilor eliberați prin însuși faptul consolidării acestui stat: „Sarcina noastră fiind aici doar de a *amputa elementele de desfigurare capitalistă* din acest aparat admirabil, de a-l face *și mai vast*, și mai democratic, și mai cuprinzător [...] Asta înseamnă o *contabilitate* pe scara întregului stat, o *evidență* pe întregul stat a producției și a repartiției produselor, înseamnă, ca să spun așa, un fel de *schelet* al societății socialiste.”¹⁶ El prevede câteva mijloace suplimentare: monopolul cerealelor, cartelele de pâine, obligativitatea generală a muncii și în fine o cărțuie de muncă, mai întâi pentru „bogătași”, iar apoi treptat și pentru întreaga populație. Toate acestea le va realiza ca de la sine, procesul fiind înscris în automișcarea materiei sociale. Va fi ușor de guvernat: este suficient să însoțești emergența naturală a socialismului. Insurecția armată este ridicarea cortinei asupra unei piese cunoscute dinainte și care va putea în fine să fie jucată.

Cortina se ridică și scena este goală. Nu se întâmplă nimic sau nimic nu se întâmplă așa cum se aștepta Lenin.

Ziua din octombrie a influențat atât de puțin asupra cursului lucrurilor că mulți observatori străini nici nu și-au dat seama de ea, atât erau de obișnuiți cu succesiunea insurrecțiilor și a focurilor de pușcă. Noul guvern legiferează în vid, în timp ce țara continuă să se descompună. Ucraina, țările din Caucaz, Siberia, ținuturile de peste Volga scapă formal puterii centrale. Imperiul rus a revenit la limitele vechiului

mare ducat al Moscovei. Țăranii, neputând să mai cumpe-
re nimic de la oraș, nu mai au nici un motiv să vândă. Pro-
letariatul, care de câteva luni este mai ocupat să stea la cozi
în fața magazinelor goale decât să facă grevă sau revoluție,
se destramă cu repeziciune. Hiperinflația devalorizând mo-
neda, în Rusia se instalează trocul. La periferie încep să se
organizeze armatele antibolșevice și oricum germanii pot,
oricând vor, să disperseze pretinsul guvern de la Petersburg
în termenii unei simple operații polițienești. Într-adevăr,
gloata de soldați în dezordine nu mai formează o armată,
cu atât mai puțin o armată roșie capabilă să i se opună.

Până aici Lenin nu avea nici un motiv să se îndoiască de
ideologia care l-a adus la putere. În fața realității care o dez-
mințea, el nu vede nici un motiv să se îndoiască de ea pen-
tru că autorizează o interpretare care salvează, nu fenomenul
desigur, ci ideologia și în consecință Partidul și puterea, cu
prețul, este adevărat, al unei distrugerii a realității. Aceeași ex-
plicație convine tot atât de bine pentru a explica faptul că
experiența a reușit și că nu a reușit. Instaurarea spontană a
socialismului ar fi verificat ideologia. Dar faptul că nu s-a
produs nimic asemănător o verifică o dată mai mult.

Lenin își păstrează integral analiza și metodele. Dacă ma-
rilor oameni de stat le este proprie plierea pe circumstan-
țe, realizarea în fiecare moment a unor analize noi — Lenin
nu face parte din familia lor. Leninismul este un bloc. El a
eșuat timp de douăzeci de ani. A reușit preluând puterea
în interiorul unei revoluții crezând că realiza astfel o revo-
luție. Leninismul este integral menținut până în ultimele săp-
tămâni de viață ale autorului său și aceasta este cauza pentru
care puterea a fost păstrată.

În cadrul unei analize dualiste care rămâne aceeași, se
operează o profundă remaniere în distribuirea adversarilor
și aliaților. În momentul luării puterii, Lenin credea că

aproape toată Rusia și curând Europa întreagă s-ar găsi de partea sa și că doar o infimă minoritate a capitaliștilor și a marilor proprietari funciari s-ar găsi de cealaltă parte. Lupta celor două principii nu este deci egală: cea mai mare parte a materiei sociale a trecut sau va trece la bolșevici. Dar când puterea este luată, și pe măsură ce timpul trece, asistăm, dimpotrivă, la un vast transfer dintr-o tabără în alta. Presupoșii prieteni devin dușmani. Aliații naturali, cei pe care ideologia îi declară ca atare, se relevă a fi dușmani. Pe scurt, reîncepe, dar la scara Rusiei întregi, procesul de trădare, de defecțiune care exista înainte de război la scara unui grupuscule sau a unui mic partid. Și răspunsul va fi același: sciziune, epurare. Dar cum Lenin este la putere, sciziunea, excluderea, epurarea, extinse puțin câte puțin asupra întregului popor, vor lua o altă formă și un alt nume: represiunea.

Lenin nu uită sarcina prioritară de a distruge societatea civilă. „Burghezia a fost învinsă la noi, scrie el în 1918, dar n-a fost încă stârpită din rădăcină, n-a fost încă nimicită și nici măcar complet înfrântă.“ Trebuie create condițiile în care burghezia „să nu poată să existe și nici să apară din nou“¹⁷. Este direcția spre care tind decretul, încă inaplicabile din cauza lipsei de putere reală, dar devenite programatice după octombrie și care vizează toate să distrugă nu numai „burghezia“, ci tot ce o generează, piața, schimbul, contractul individual și, în fine, proprietatea. Puțin câte puțin, își va da seama îngrozit că burghezia reprezintă finalmente ansamblul populației.

„Problema proprietății fiind practic rezolvată, dominația clasei (muncitoare) este asigurată.“ Dar cum? Prin evidență și control. Ele trebuie să fie exercitate de Sovietele de deputați, ca putere de stat supremă sau — totul se află în celălalt termen al alternativei — „pe baza directivelor și împuternicirilor date de această putere“. „Evidența și controlul,

exercitate pretutindeni, în mod general, universal, evidența și controlul cantității de muncă, a repartiției produselor aceasta este *esența* transformărilor socialiste.¹⁸

Acestea sunt cuvintele care revin în mod obsesiv în fiecare discurs, în fiecare intervenție. În sprijinul acestei viziuni, își construiește o întreagă mitologie a economiei de război germane, ca și cum ar fi transferat vechea sa admirație pentru social-democrația germană spre puternicele carteli organizatorice ale aceleiași țări. Legea *mimetică* a complotului și a contra-complotului, a identificării cu adversarul imaginar, găsește și aici o aplicație. „Organizarea evidenței, controlul asupra marilor întreprinderi, transformarea întregului mecanism economic de stat într-o mașină unică imensă, într-un organism economic care să funcționeze în așa fel ca sute de milioane de oameni să se conducă după un plan unic — iată ce sarcină organizatorică uriașă apăsă pe umerii noștri.”¹⁹

Dar nu există nici un raport între viziune și realitatea prezentă. Nu exista nimic de inventariat, nu exista nimic de controlat în incredibila scădere a producției și pulverizarea organismului economic. De aceea Lenin caută responsabilii și îi găsește imediat, căci întotdeauna există același dușman. În decembrie 1917: „Burghezia deteriorează totul, sabotează totul...”²⁰ „Am vrut să mergem pe calea unei înțelegeri cu băncile, le-am acordat credite pentru finanțarea întreprinderilor, dar ele au pus la cale un sabotaj de o amploare fără precedent.”²¹ În primăvara lui 1918: „Bântuie foametea nu pentru că în Rusia n-ar fi cereale, ci pentru că burghezia și toți bogătașii dau lupta cea mare, hotărâtoare...”²² Numai burghezia? Deja se profilează „bogătașul satului, chiaburul, lipitoarea”²³, „țăranii bogați, profitori de război”²⁴. Dar în 1919, orice țăran proprietar este un virtual burghez și trebuie făcută „deosebirea, delimitarea între țăranul muncitor și țăranul proprietar, între țăranul mun-

citor și țăranul negustor, între țăranul muncitor și țăranul speculant²⁵. Iată că înșiși muncitorii intră în procesul fatal de reconstituire a burgheziei. Își schimbă clasa, devin mic-burghezi: „Ei sunt obligați să fure sau să execute lucrări particulare în afara uzinei socialiste, pentru a-și procura articole de schimb contra mărfurilor agricole [...] Proletarul este obligat să intervină în sfera economică în calitate de speculant sau de mic producător.”²⁶ (1921) Mai sunt ei încă muncitori?

„De foarte multe ori, când se rostește cuvântul « muncitor » se înțelege că e vorba de proletariatul din fabrici și uzine. Dar lucrurile nu trebuie înțelese deloc așa. La noi, încă din timpul războiului au intrat în fabrici și uzine oameni care numai proletari nu sunt și care s-au dus acolo ca să nu fie trimiși pe front.”²⁷ Ei nu sunt proletari, „ci tot felul de elemente întâmplătoare”, altfel spus, tot ale burgheziei.

Există burghezie îndată ce există schimb, și de aceea burghezia nu a fost extirpată, ci dimpotrivă, e omniprezentă. Libertatea schimbului este, scria Lenin, libertatea comerțului „iar libertatea comerțului înseamnă întoarcere la capitalism [...] Libertatea schimbului și libertatea comerțului înseamnă schimb de mărfuri între micii producători individuali”.²⁸ Astfel, acest țăran care împinge plugul fără cal, la care este înhămată vaca sau femeia sa, acest muncitor care se dedă la orice minuscul trafic este un mic patron. Există la Moscova, în Piața Suharevskaja, un gen de târg unde se făceau aceste mizerabile schimburi. El a fost închis. Dar, scrie Lenin, a fost desființată fosta „suharevkă” din Piața Suharevskaja și asta nu era o treabă grea. „Pericolul îl prezintă *suharevka* ce dăinuie în spiritul și faptele fiecărui mic proprietar. Această *suharevkă* trebuie desființată”.²⁹ Principiul ostil este în structuri. Izgonit din structuri, el se infiltrează în inimi. Dușmanul este peste tot.

Iată veritabila surpriză: lupta de clasă nu s-a încheiat, ea este exacerbată. Asta nu era prevăzut: „Nu-mi amintesc de

vreo operă socialistă cunoscută mie sau de vreo părere a unor socialiști de seamă cu privire la viitoarea societate socialistă, în care ei să fi arătat greutatea practică concretă care se va ridica în fața clasei muncitoare care a luat puterea.³⁰ Cu toate acestea dezmințirea adusă de realitate nu implică abandonarea teoriei luptei de clasă, ci reafirmarea sa prin intermediul unei extinderi duse până la capăt: lupta de clasă nu se stinge, „ea își schimbă doar formele”³¹ devenind „în multe privințe și mai înverșunată”³², pentru că energia împotrivirii exploatatorilor „a sporit de sute și de mii de ori tocmai datorită înfrângerii suferite”³³, de vreme ce totalitatea populației cade sub influența lor și poate curând sub puterea lor.

Ce-i de făcut? Nimic altceva decât să extinzi principiile din *Ce-i de făcut?* la această situație de *infidelitate* a clasei muncitoare și a întregului popor, aplicându-i același remediu care este Partidul, partid ce trebuie să ia acum extensia supremă cerută de această situație. Acționează același rău și același remediu, dar la o scară necunoscută. „Revoluția cere [...] o *supunere absolută a maselor față de voința unică* a celor ce conduc procesul muncii”³⁴, adică față de Partid, scrie Lenin în mai 1918. El precizează: „Supunerea, și anume o supunere absolută, în timpul muncii, față de dispozițiile personale date de conducătorii sovietici — acești dictatori aleși sau numiți de instituțiile sovietice”, adică tot Partidul³⁵. „Disciplina de fier în Partid”³⁶, faptul că „partidul îndreaptă, hotărăște și construiește totul după același principiu”³⁷, aceasta este singura cheazășie a socialismului. De vreme ce capitalismul iese prin toți porii, se infiltrează în toată societatea, invadează proletariatul, Partidul devine depozitarul acestei cheazășii, așa cum era înaintea revoluției.

Partidul suferă deci o consolidare de vreme ce disciplina se bazează pe un model militar, și o extindere de vreme ce, către 1920, el trece de la aproximativ 200 000 de mem-

bri la 600 000. El se identifică cu statul. Iată de ce el începe să atragă alte cadre mijlocii, subofițeri, institutori, maiștri, cei care, ori de unde ar veni, refuză anarhia. „Avem, afirmă Lenin, o mare pătură de medici, ingineri, agronomi, cooperatori burghezi“ care intră, supravegheați, în aparatul de stat și care prin chiar acest fapt sunt „înfrânți moralicește“. „Atunci ei vor fi atrași de la sine în aparatul nostru, vor deveni o parte integrantă a acestuia.“³⁸

Dar este de maximă importanță ca acest Partid-stat în formare să nu se autonomizeze în mod conștient, ca el să acționeze și să creadă că acționează în numele proletariatului. Pentru acest lucru, garant este Lenin. El veghează fără încetare ca Partidul să păstreze „încrederea maselor“, pe care e pe cale să le domine și să le copleșească. La Kremlin ca și la Zürich, el însuși dictator, n-a avut niciodată conștiința că este altceva decât centrul focal al proletariatului și al unei bune părți a universului în automișcare spre salvarea sa.

Practica politică a Partidului se ghidează după niște principii elaborate înainte de revoluție. Ea se confundă cu o practică militară, de vreme ce politica este continuarea războiului cu alte mijloace. Vizând nimicirea, ea se repartizează între atac, care este mai curând un asalt și o defensivă, care ia în mod obișnuit forma unui compromis provizoriu.

Asaltul este, în mod simultan, civil și militar. Organizarea armatei roșii, a Cekăi*, detașamentele care merg la țară să prade satul, să distrugă solidaritatea tradițională a acestuia, toate acestea acționează simultan. Succesele sunt foarte inegale. În domeniul militar, armata roșie abia reușește să învingă armatele pe care le are de înfruntat succesiv. Rechizițiile

* Comisia extraordinară (CEKA) a fost creată la 7 decembrie 1917 ca organ de luptă împotriva contrarevoluției, sabotajului și speculei, unul dintre principalele organe ale dictaturii proletariatului (n.t.).

forțate împiedică să piară de inaniție ce a mai rămas din orașe, dar blochează satul contra bolșevicilor și antrenează o foamete cum nici Rusia, nici Europa nu mai cunoscuseră de secole. Ceka și poliția, primele organe constituite ale guvernului, sunt și primele care funcționează corect.

Dificultatea proprie de care se ciocnește o poliție este determinarea și căutarea vinovaților. În această direcție, leninismul îi ușurează imens sarcina dând vinovatului o definiție atât de largă, încât ea echivalează cu a considera ca atare pe oricine e arestat de poliție. „Război pe viață și pe moarte împotriva bogătașilor și întreținută lor, împotriva intelectualilor burghezi; război pungașilor, trântorilor și huliganilor!“ Dacă se citește acest text din 27 decembrie 1917 în lumina comentariului care îi urmează, totalitatea populației poate fi plasată fie sub rubrica de *bogătași* și de *intelectuali* burghezi (vechea societate civilă), fie sub rubrica de *pungași*, *trântori* și *huligani* (partea poporului care nu se pretează la evidență și control). Lenin se dedă, în ce-i privește, la un acces de furie sadică destul de rar, căruia Soljenițin i-a consacrat pagini de neuitat și pe care merită să le reamintim: „A *curăți* pământul rus de toate insectele dăunătoare, de purecii-pungași, de ploșnițele-bogătașe etc. etc. Ici vor fi băgați la închisoare vreo zece bogătași, vreo duzină de pungași, vreo cinci-șase muncitori care se sustrag de la muncă (la fel de huliganic ca și numeroși zețari din Petrograd, mai ales din tipografiile partidului). Colo vor fi puși să curețe closetele. Într-alt loc vor primi, după ce își vor fi ispășit pedeapsa, legitimații galbene, pentru ca, până la îndreptarea lor, tot poporul să-i supravegheze ca pe niște elemente *dăunătoare*. În altă parte, va fi împușcat pe loc câte unul la fiecare zece indivizi vinovați de trândăvie.“³⁹ Analizând în detaliu problemele, Lenin dădea sfaturi de tehnică polițienească cekăi și mai ales cel de a opera arestările noaptea⁴⁰. Erudiția modernă — recent, chiar Medvedev — nu se teme să demonstreze că ceea ce s-a înțeles sub nu-

mele de stalinism, respectiv represiunea ce putea să lovească pe cel clasat într-o categorie ideologică oarecare, „oportunist“, „dușman al poporului“ sau simplu „huligan“, decurge din principiile leninismului.

Într-adevăr, nu în etapa cea mai dură a bătăliei era să fie abandonată divizarea ontologică între ce trebuie salvat și ce trebuie distrus, divizare în numele căreia bătălia este dată dintotdeauna. „Istoria omenirii săvârșește în zilele noastre o cotitură dintre cele mai mari și mai grele și care prezintă o însemnătate imensă — am putea spune chiar, fără nici o exagerare, o însemnătate universală — pentru eliberare. De la război la pace, [...] de la infernul de suferințe, chinuri, foamete și sălbăticiune la viitorul luminos al societății comuniste, al bunăstării generale și al păcii trainice.“⁴¹ Nu este momentul să ezităm. Trebuie mers mai repede decât a mers Petru cel Mare „fără a ne da în lături de la mijloacele barbare de luptă împotriva barbariei“. „Puterea noastră de stat este extrem de moale.“⁴² Dar cum să se săvârșească această purificare, această curățire a insectelor dăunătoare? Singură forța nu este suficientă. Constrângerea pură trebuie să fie însoțită de un progres al conștiinței. Deriva poporului spre „bogătași“ sau „intelectuali burghezi“ sau spre „trântori“ ia forme politice. Ei devin „cadeți“ sau „aproape cadeți“⁴³. Locul menșevicilor și al socialiștilor-revoluționari este, desigur, în închisoare. Dar există încă aceia care, fără a aparține partidului lor, îi urmează, cei care ar putea să-i urmeze sau a căror atitudine echivalează cu a-i urma: „Menșevicii și socialiștii-revoluționari au învățat acum să se deghizeze în « oameni fără partid ».“⁴⁴ Locul lor este tot în închisoare. Iată de ce, dacă vrem ca represiunea să ducă la ridicarea nivelului de conștiință, trebuie explicată poporului, ca acesta să-i fie asociat. Acesta este rolul tribunalului care nu face dreptate în sens abstract, formal și juridic, ci care discriminează din punctul de vedere al apartenenței de clasă: „Pe măsură ce sarcina principală a puterii devine conducerea treburilor

de stat, iar nu represiunile cu caracter militar, forma tipică de manifestare a reprimării și constrângerii devine judecarea, iar nu împușcarea pe loc.“ Or, tribunalele revoluționare și populare — „sunt peste măsură de slabe, neînchipuit de slabe“. Aceasta pentru că ele nu sunt conștiente: „Oamenii nu sunt îndeajuns de conștienți că o instanță judecătorească e un organ menit să atragă tocmai populația săracă, în întregul ei, la conducerea statului [...], că instanțele judecătorești sunt *organe ale puterii* proletariatului și țărănimii sărace, sunt un instrument de *educare în spiritul disciplinei*.“⁴⁵

Tribunalul și jurisdicția revoluționară elaborează deci o grilă de culpabilități atât de fină pentru ca, în principiu, nimeni să nu se poată lăuda că trece prin ochiurile acestei grile; în același timp ea este plină de învățăminte revoluționare de vreme ce denumirea culpabilităților cartografiază frontul politic și desemnează sectoarele asupra cărora se duce asaltul partidului. Simultan, una din cele două tabere dispare în timp ce cealaltă se fortifică.

Asaltul se raportează în întreaga lume. Revoluția mondială a început în Rusia. În această țară, Partidul „n-a făcut decât să profite de o dificultate vremelnică a imperialismului internațional, întrucât se oprișe vremelnic mașina care trebuia să dea năvală peste noi, așa cum dă un tren năvală peste o roabă și o zdrobește; iar mașina se oprișe pentru că se ciocniseră două grupuri de tâlhari“⁴⁶. Greutatea cea mai mare a revoluției ruse, marea ei problemă istorică este „necesitatea de a rezolva sarcinile internaționale, de a înfăptui trecerea de la revoluția noastră, îngust națională, la revoluția mondială“⁴⁷.

Dar principiul fiind stabilit, asaltul poate cunoaște limite temporare. Când forțele se echilibrează într-un punct este inutil să se riște înfrângerea. Trebuie încetată orice activitate, câștigat timp și făcut un *compromis*. În domeniul politicii externe, compromisul cel mai grandios este tratatul

de la Brest-Litovsk, care oferea Germaniei jumătatea cea mai utilă și mai prosperă a țării. Naționalismul este cel care ruinase Internaționala a II-a. Reflexul patriotic dispersase în 1914 esențialul forțelor bolșevice. Acest patriotism — care reprezintă încă un sentiment de apartenență la o comunitate a unui bun comun aflat între clase — apărea din nou în partid în fața condițiilor drastice puse de germani. El deghiza acest sentiment sub fraza „stângistă” a războiului revoluționar. Lenin aprecia în schimb că „tactica de a pune pe o singură carte soarta revoluției socialiste care a început în Rusia, numai în speranța că revoluția germană ar putea izbucni curând, [...] ar fi absolut inadmisibilă”⁴⁸. O asemenea tactică ar fi *aventurism*.

„A asigura mai bine și mai temeinic revoluției socialiste posibilitatea de a se consolida sau măcar de a se menține într-o țară”⁴⁹, aceasta însemna a păstra o porțiune de teritoriu, oricât de redusă ar fi ea, având forma și statutul unui stat. Pentru Lenin, revoluția însemnase întotdeauna cucerirea puterii de stat și succesul său se măsura cu întinderea și soliditatea puterii astfel cucerite. Brest-Litovsk îi dădea lui Lenin un motiv în plus să disprețuiască imperialismul, care este feroce și redutabil, dar care, nefiind conștient, este de asemenea stupid. Căci, în fine, pur și simplu pentru a asigura armatei o recoltă de grâu în vederea dificilei uniri din 1918, Înaltul comandament german salva puterea bolșevică care era totalmente la discreția lui. Alt exemplu de nerozie imperialistă este misiunea Hoover. Fără a cere nici o concesiune politică, imperialismul american a venit să distribuie milioane de tone de grâu înfometaților, salvând aproximativ opt milioane de oameni și copii de la moarte, salvând poate indirect și *gratuit* puterea bolșevică. Cum făcea în toate cazurile de *compromis*, însușindu-și în întregime profiturile, Lenin nu scăpa ocazia să atace fără încetare și să demaște acest *adversar apropiat*.

Pe de altă parte, asaltul se duce asupra totalității grupurilor sociale care se găsesc în interiorul limitelor puterii de stat bolșevice. Dar survine un moment în care puterea sovietică este pusă în pericol prin însuși triumful său, ca un incendiu care se stinge din lipsă de combustibil. Țărănimea terorizată, cucerită, prădată, la capătul „unei campanii militare”⁵⁰, deposedată de mult timp de surplusul său de produse, nu mai avea ea însăși cu ce să se hrănească. Țara murea de foame, de tifos, se găsea într-o stare de șoc și într-o disperare psihologică pe care însăși invazia mongolă ar fi fost incapabilă să o provoace. Puterea, pierzându-și bazele, era amenințată.

Contrar părerii unei fracțiuni a partidului său, Lenin a făcut deci un compromis cu adversarii din interior, de același tip cu cel încheiat cu adversarii din exterior și care ia numele de NEP*. În anumite limite, care trebuiau circumscrise cu minuțiozitate, erau tolerate schimbul liber, comerțul, circulația monetară, piața. Rațiunea invocată nu era aceea de a ușura suferința maselor. Partidul nu își propune acest scop pentru că masele îl ating spontan, dar pe căi necomuniste. Scopul Partidului este de a construi socialismul, de unde provine toată prosperitatea și tot binele prin definiție. Dacă acest bine este atins pe alte căi, el devine antagonist socialismului și, în consecință, dăunător acestor mase pe care Partidul urmărește să le salveze. În interiorul acestora, obiectivul prioritar este deci de a salvagarda Partidul și aceasta numai pentru că o ușurare a disperării poate deveni de dorit. Iată pentru ce Lenin renunța temporar la comunismul de război: „Am mers mai departe decât trebuia din punct de vedere teoretic și politic. Putem să admitem într-o măsură însemnată schimburi locale libere, fără a distruge puterea politică a proletariatului, ci dimpotrivă, consolidând-o. Cum s-o facem, este o problemă tehnică.”⁵¹

* Noua Politică Economică (*n.t.*).

Cum s-a întâmplat întotdeauna, compromisul nu este o situație stabilă. Este, cum zice Lenin, un anumit „tribut“ plătit capitalismului mondial, prin care „ne răscumpărăm“ de la el și ne asigurăm numaidecât, într-o anumită măsură, consolidarea situației Puterii sovietice⁵². Este un recul provizoriu. Trăgând lecția cea mai generală a compromisului, el scrie în noiembrie 1921: „Până la victoria proletariatu-lui, reformele sunt un produs accesoriu al luptei de clasă revoluționare [...] Ele reprezintă în plus, pentru țara care a repurtat victoria, un răgaz necesar și legitim în cazurile când e vădit că forțele, după o maximă încordare, sunt insuficiente pentru înfăptuirea revoluționară a unei treceri sau a alteia. Victoria dă o astfel de „rezervă de forțe“, încât dacă este necesar să te retragi, ai cu ce rezista atât materialicește, cât și moralicește. A rezista materialicește înseamnă a păstra o superioritate de forțe suficientă pentru a nu fi zdrobit total de inamic. A rezista moralicește înseamnă a nu te lăsa demoralizat și a nu te dezorganiza, a-ți păstra capacitatea de a aprecia lucid situația [...] a te retrage chiar mult, dar cu măsură, a te retrage în așa fel, încât să poți opri retragerea la timp și să treci iar la ofensivă.“⁵³ Asaltul nu a fost deci în zadar, nici ofensiva prea îndrăzneată, de vreme ce ea a lăsat o mare marjă de manevră pentru retragere. „Cu cât vom executa mai conștient, mai unit și cu cât mai puține prejudecăți această retragere necesară, cu atât mai repede o vom putea opri și cu atât mai temeinic, mai rapid și mai larg va fi apoi mersul nostru victorios înainte.“⁵⁴

IV

După martie 1923, Lenin nu a mai participat deloc la conducere. Rămâne deschisă problema dacă în ultimele luni ale vieții sale, el nu intenționa să extindă NEP-ul dincolo de ceea ce fusese prevăzut, dacă nu începea să privească cu un

alt ochi ceea ce se realizase în cinci ani. Oricum el nu propunea nimic altceva decât a supraveghea activitatea Partidului prin comisiile organizate în Partid sau a încredința poliției preocuparea de a îndrepta abuzurile poliției. Leninismul rămânea intact. Lenin a murit la 21 ianuarie 1924 și putem alege această dată pentru a face considerații îndrăznețe asupra situației puterii sovietice.

Ca arie geografică, puterea a reluat controlul asupra vechiului Imperiu rus, cu excepția Poloniei, Finlandei, țărilor baltice și a câtorva teritorii ucrainene și bieloruse. Leninismul este formal implantat într-un anumit număr de țări din Europa și începe să exploreze bogatele posibilități pe care le oferă începuturile crizei colonialismului european. Dar despre revoluția mondială sau europeană nu mai este vorba pentru multă vreme.

În ce privește intensitatea, el a trebuit să admită o altă limită. Asaltul frontal contra țărănimii a eșuat. Partidul nu are încă mijloacele politice de a infiltra satul, de a-i distruge structura tradițională, de a-i dirija viața cotidiană. Nepuținând deci să închidă, ca să mă exprim astfel, pe fiecare țăran, el închide în mod global țărăimea. Dar în interiorul acestei vaste incinte, ea se bucură de o anumită libertate de mișcare.

Domeniul propriu al puterii sovietice este deci încă destul de îngust. El controlează orașele. Clasa muncitoare nu mai avea dreptul să-și spună părerea după bolșevizarea sovietelor. Orice întoarcere la sindicalism era considerată ca o formă de *economism*. Or, scria Lenin, „Politicul nu poate să nu aibă întâietate față de economic”.⁵⁵ Satul fiind „domeniul constrângerii”, „administrarea” și metodele administrative sunt aici obligatorii⁵⁶. Ce sunt deci sindicatele? Ele sunt „un rezervor al puterii de stat, sunt o școală a comunismului, o școală de gospodărire”⁵⁷. Greva nu este de conceput decât în caz de nefuncționare a acestei curele de transmisie în-

tre mase și puterea de stat. Ea trebuie să fie imediat arbitrată printr-o instanță superioară care este Partidul. Aceasta este pentru muncitori marja îngustă pe care le-o acordă NEP-ul, atunci când s-a renunțat, după Kronstadt, la militarizarea totală a muncii industriale.

Mai important decât controlul orașelor și al proletariatului este controlul cuvântului, al presei și al educației. El este indicatorul puterii ideologice. Decretul asupra presei este dat la trei zile după Revoluția din Octombrie. El este suficient cu articolele pe care le conține: șaizeci de ani s-au scurs fără a-i adăuga nimic. „Guvernul muncitoresc-țărănesc atrage atenția populației asupra faptului că în societatea noastră acest paravan liberal (al libertății presei) ascunde în realitate libertatea pentru clasele avute care au partea leului în toată presa, libertatea de a otrăvi nepedepsiți spiritele și de a arunca neliniștea în conștiința maselor. Fiecare știe că presa burgheză este una din armele cele mai puternice ale burgheziei [...] Este imposibil să lăsăm în întregime această armă în mâinile dușmanului în aceste momente când ea este mai periculoasă decât bombele și mitralierele.”⁵⁸ Această „armă” i-a fost deci luată de tot. Instituția monopolului informației a fost cea mai lesnicioasă, cea mai completă și mai definitivă la care a ajuns puterea sovietică.

În materie de educație, puterea legiferasese mult de la stabilirea sa. Ea naționalizase școala, începuse prin a extirpa vechea știință burgheză, distrusese vechea pedagogie și introdusese educația comunistă. Aproximativ jumătate din învățătorii și profesorii din învățământul secundar au fost eliminați și cealaltă jumătate înregimentată. Pentru Lenin, *frontul* educației nu era mai puțin important decât frontul militar, căci lupta celor două principii cuprinde atât planul spiritual, cât și pe cel material, și primul decide în final asupra celui de-al doilea. „Noi trebuie să luptăm împotriva burgheziei atât pe calea armelor cât și, mai ales, pe cale ideologică, prin educație.”⁵⁹ „Masele celor ce muncesc, masele de

țărani și muncitori, trebuie să învingă vechile deprinderi ale intelectualității și să se reeduce în vederea construirii comunismului.⁶⁰ Lenin considera această luptă spirituală ca analogă, prin metodele sale, luptei militare. Era o Armată roșie a educației, pe care voia s-o lanseze asupra țării. „Trebuie să punem sute de mii de oameni corespunzători în slujba educației comuniste. O problemă asemănătoare a fost rezolvată pe front, în Armata noastră Roșie, în ale cărei rânduri au fost înrolați zeci de mii de oameni din vechea armată. În cursul unui îndelungat proces de reeducare, ei s-au contopit cu Armata Roșie [...] Acest exemplu trebuie să-l urmăm și în munca noastră cultural-educativă. Ce-i drept, această muncă nu este atât de spectaculoasă, dar ea este și mai importantă.”⁶¹ La moartea sa, această operă nu este încheiată, dar este începută și principiile ei sunt fixate⁶².

Intelighenția artistică și literară a emigrat sau s-a divizat, adesea simpatizantă, uneori ea cerșește pentru a avea pâine. Krupskaia, la începutul anului 1920, face să dispară din bibliotecile publice „literatura perimată”. La rubrica filozofilor occidentali figurau ca perimați Descartes, Kant, Platon, Schopenhauer, Nietzsche, William James. Bineînțeles, n-a fost uitat Mach⁶³. Într-adevăr, distrugerea vechii culturi este un mijloc facil, puțin costisitor, fără consecință materială sau politică gravă, de a dezorienta și slăbi adversarul. În momentul în care Lenin renunța să supravegheze modul în care țăranii semănau și plantau, el distrugea dintr-o singură lovitură fundamentul culturii sătești, nimicind Biserica. Tot așa el distrugea sinagoga și rețeaua de școli evreiești, privând astfel de referință și de sprijin o parte importantă a meșteșugarilor și a clasei muncitoare. El va primi pentru aceste două sarcini ajutorul unei fracțiuni a clerului ortodox și a poporului evreu. Cei pe care NEP-ul îi îngrădise într-o „rezervație” rămâneau gata să contribuie la întreținerea puterii sovietice, dar, ruși de modelele lor cultura-

le, degradați prin dispariția cadrelor lor spirituale, pierdeau o bună parte a capacității lor de rezistență la un viitor asalt.

Pentru acest asalt se pregătește Partidul comunist. El nu are încă numărul, nici unitatea, nici antrenamentul pentru a-l întreprinde imediat. Succesiunea lui Lenin nu este clară, chiar dacă ascensiunea emulului cel mai demn, Iosif Stalin, e pe calea cea bună. Partidul-stat este schițat, dar nu este desăvârșit. Aceasta se va realiza abia în momentul în care întreaga populație va fi supusă puterii sale, adică odată cu colectivizarea; atunci când partidul însuși va fi fost în întregime reînnoit, ceea ce va constitui obiectul epurărilor din anii '30; atunci când succesiunea lui Stalin va fi fost rezolvată, ceea ce va lua încă zece ani, din 1953 până la căderea lui Hrușciiov. Numai atunci, în 1964, se poate afirma că revoluția bolșevică s-a desăvârșit și că procesul început la 7 noiembrie 1917 a atins apogeul și s-a stabilizat în mod durabil.

În 1924, Partidul este totuși sigur pe sine și se știe plasat de către fondatorul său pe o direcție bună. El și-a întărit considerabil capacitatea de represiune. Lenin arătase necesitatea cu totul particulară a acesteia în perioada de retragere sau de oprire a ofensivei. „În timpul unei retrageri însă, și disciplina trebuie să fie mai conștientă și este de o sută de ori mai necesară [...] Într-un asemenea moment orice încălcare a disciplinei, fie ea cât de neînsemnată, trebuie pedepsită aspru, fără milă și fără cruțare.”⁶⁴ În zona în care domina în mod absolut, Partidul a folosit toate mijloacele. La moartea lui Lenin, poliția este perfecționată și *Gulag*-ul este de multă vreme deschis.

Astfel, Lenin a câștigat. Diggerii* englezi, iacobinii, comunarzii nu rezistaseră mai mult de câteva luni. Lenin lasă după șase ani o situație consolidată.

* Adepți ai curentului de extremă stângă în timpul Revoluției burgheze din Anglia (*n.t.*).

Între toate cauzele care au asigurat succesul Partidului trebuie relevată înainte de toate cea asupra căreia insistă istoriografia oficială, și anume că el s-a bucurat de sprijinul maselor. Bineînțeles, acest sprijin nu a fost niciodată majoritar și nu se vede cum ar fi putut depăși circa 25% din sufragii, procent ce reprezentase scorul bolșevic la alegerile pentru Adunarea Constituantă. Dar nu se poate vedea nici cum ar fi putut Partidul recuceri aproape întreg teritoriul, dacă n-ar fi putut să se sprijine pe o parte importantă a „poporului”, a țăranilor și muncitorilor și, de asemenea, a fostelor cadre. Mărturii ce concordă arată că masele, după ce au oscilat și s-au alăturat adesea armatelor albe, le-au abandonat în final și s-au raliat sau supus puterii sovietice.

Cauza acestui fapt este că, pentru ansamblul poporului rus — trebuie pusă la o parte recucerirea militară a teritoriilor alogene —, puterea sovietică reprezenta speranța unei restaurări a societății civile. Țăranul voia pământul: îl avea. Muncitorul voia condiții de viață mai bune și mai multă demnitate. Condițiile de viață se prăbușiseră, dar exaltarea publică „a proletariatului” putea să treacă drept o compensație pentru o autonomie sindicală a cărei pierdere nu o resimțea, de vreme ce nu se bucurase niciodată de ea. Ofițerii, naționaliștii se bucurau de restabilirea aparentă a Imperiului. Medicii, inginerii, profesorii se grăbeau să se pună pe treabă. Eliminarea celei mai mari părți din aparatul administrativ și economic deschisese un spațiu pentru reînnoirea elitelor, pentru capilaritatea socială și întrecerea pentru posturi. Sunt mulți cei care profită sau speră să profite când de ceea ce ei cred a fi o radicală democratizare a societății ruse.

Trebuie remarcat că în interiorul Partidului sunt numeroase elementele care împărtășesc această speranță sau o cultivă la cei care nu sunt în partid. Este, s-ar putea zice, o bună utilizare a cinismului și naivității. Dintr-un punct de vedere comunist, acestea sunt devieri, dar ca atare ele pot fi folo-

site în profitul ralierii în jurul Partidului a aliaților ocazionali. Mulți au intrat în Partid în speranța unei cariere, ca acei iacobini teroriști, dar încredințați că vor deveni mai târziu prefecți sau proprietari opulenți. Cinismul în Partid înseamnă introducerea unui individualism de întreprindere, este intenția de a trata cu celălalt la nivelul diverselor tranzacții constitutive ale societății civile. Cu acești comuniști, se credea, se va putea cădea la înțelegere întotdeauna.

Efectele politice ale naivității, mult mai răspândite sub Lenin decât în orice epocă ulterioară, sunt distincte, dar echivalente. Comuniștii naivi confundau mai mult sau mai puțin proletariatul conceptual cu proletariatul real, „țăranul sărac” cu țăranul sărac, justiția de clasă cu justiția. Ei își formau despre socialism o idee care se contopea, până la identificare, cu ideea binelui comun. „Spiritul de Partid”, „conștiința de clasă”, toată această disciplină separatoare a dualismului leninist era la ei într-o câtva estompată⁶⁵. Pierduți pentru alte sarcini, acești comuniști „naivi” erau cel puțin buni prin aceea că întrețineau speranțele de „reîntoarcere la normal”, recompensând marile lucrări cu mai multă justiție, libertate, demnitate. Aceasta, se credea, se va produce odată cu victoria bolșevismului asupra dușmanilor săi și consolidarea definitivă a regimului. Teroarea și-ar pierde atunci rațiunea de a fi: NEP-ul și pacea la granițe nu sunt ele un prim pas? Astfel se gândește în Franța, în Anglia, în Germania și în SUA. Se speră într-o reîntoarcere la normal. Se ajută puterea bolșevică pentru că astfel se crede că e ajutată să se „normalizeze”. Politica Occidentului este deja, cum dorește ea a fi totdeauna, de „destindere”⁶⁶.

Una din cauzele succesului bolșevic rezidă în falsitatea analizei politice al cărei obiect este, atât din partea puterilor străine, cât și a societății ruse înseși. Se credea cu generozitate că Partidul tindea sau să se dizolve într-o societate civilă pe cale de reconstituire, sau că el însuși tindea să formeze

societatea civilă înlocuind-o pur și simplu pe cea pe care tocmai o distrusese. Dar era o eroare. Partidul s-a substituit efectiv vechii societăți civile. Dar el este incapabil de a constitui la rândul său una. Aceasta din cauza raporturilor pe care le întreține cu ideologia.

CAPITOLUL XVI

Imperiul falsului

Martorii supraviețuitori ai tradiției slavofile Blok, Rozanov, Berdiaev priveau revoluția ca o apocalipsă. Flacăra distrugerii anunța sfârșitul lumii.

Spiritul apocaliptic separă în mod absolut cele două realități sau, cum se spunea, cei doi eoni. Revelația apocaliptică anunță noul eon, dar ca venit de altundeva și pe care trebuie să știi să-l aștepti. Blok și Berdiaev reacționau la Revoluție precum vechii credincioși din secolul al XVII-lea, care în transformările provocate de Petru cel Mare vedeau iminența sfârșitului și opera Antihristului. Se înșelau. Era nouă nu reprezenta venirea noului eon, ci produsul unei gnoze aflate la putere. Spiritul gnostic vede realitatea nouă conținută în întregime în realitatea prezentă, nu transcendentă, ci imanentă. Revoluționarul nu trăiește în *expectativă*, ci în *acțiune*. El se străduiește să dărâme peretele subțire care ascunde, în spatele eonului prezent, eonul viitor. Lenin este mamolușul socialismului și adesea revin în textele epocii imagini de naștere violentă, de cezariană. Dar după șase ani de când pântecul mamei este deschis și se cotrobie prin el, se constată că nu se află nici un copil. Lenin poate fi comparat și cu un căutător de comori. El a demolat de sus până jos castelul în care credea că este ascunsă comoara. Dar comoară ioc. Lenin a acționat conform formulei magice pe care Bakunin o crezuse extrasă din Hegel: spiritul de distrugere este spiritul de creație. El a demolat într-adevăr „capitalismul“. Dar unde este socialismul? Nicăieri. Contrar

previziunii, el nu se manifestă în mod spontan. Trebuie construit.

În 1920, Lenin începe să proiecteze *construcția socialismului*. „În lupta noastră se disting însă două laturi ale chestiunii: pe de o parte, sarcina de a anihila moștenirea orânduirii burgheze, de a zădărnici încercările, reluate de întreaga burghezie, de a strivi Puterea Sovietică. Până acum această sarcină a preocupat în cea mai mare măsură atenția noastră și ne-a împiedicat să trecem la cealaltă sarcină — sarcina construcției.” Distrugerea ne-a acaparat, adăugă Lenin, „nouă zecimi din timp suntem ocupați cu lupta împotriva burgheziei”¹.

Dar cum să construiești socialismul? Lenin este ostil oricărei forme de utopie. Puținul proiecției imagine pe care și-l permite oferă un peisaj transcapitalist cu multe mașini mari, electricitate, organizare industrială, la care concură în mod unanim masele și partidul: într-un cuvânt, instaurarea „evidenței și a controlului” în Galeria de Mașini a oricărei expoziții universale. Este „Palatul de Cristal” al lui Cernîșevski, modernizat prin intervenția amintirilor unui om pe care Germania wilhelmiană l-a marcat profund. Deja se schițează viitoarea lozincă: „A ajunge din urmă și a depăși”.

Or, de la această sarcină de edificare se sustrage toată Rusia reală. Muncitorii ca și cadrele, scriitorii ca și artiștii. Țărănimea, adică imensa majoritate a populației, și-a făcut oficial retragerea pe pământurile sale, în mijlocul vitelor sale, în *proprietățile* sale. Cum se poate explica aceasta?

De vreme ce nu există nimic altceva decât socialism și capitalism și de vreme ce nu există socialism, capitalismul este acela care domnește mai mult ca niciodată în Rusia. „Capitalismul ucis putrezește, se descompune în mijlocul nostru, infectând aerul cu miasme, otrăvindu-ne viața, prinzând ceea ce este nou, proaspăt, tânăr și viu în mii de fire și legături care țin de ceea ce este vechi, putred și mort.”² Spiritul gnostic rămâne intact, dar el funcționează invers. Sub capitalism,

Lenin zărea socialismul iminent. Acum realitatea profundă a socialismului, lumea sa din umbră, fața sa ascunsă este capitalismul. Revoluția nu a dus decât la instalarea capitalismului în fortărețe de nebiruit.

În consecință, nu se poate spera în mod serios să se construiască atâta timp cât opera de distrugere nu este dusă la bun sfârșit. *Totul* rămâne încă să fie distrus. Răgazul NEP-ului nu privește decât forțele sociale cu care este necesar să se negocieze. Cele căroră, prin răgazul astfel câștigat, li se poate acorda o atenție sporită, văd abătându-se asupra lor un surplus de teroare. Iată de ce instrumentele viitorului asalt — Partidul, poliția, armata — cunosc, la adăpostul NEP-ului și spre marea surpriză a observatorilor străini ca și a popoului rus, o enormă expansiune. Comoara nu a fost găsită: căci din castel rămân încă în picioare câteva bucăți de zid.

La urma urmei, soluția problemei este politică. Lenin nu a abandonat și nici nu abandonează cu nimic politismul fundamental al tinereții sale. Dacă nimic nu merge este, se spune uneori, pentru că în Rusia lipsește cultura. „Dacă pentru făurirea socialismului este nevoie de un anumit nivel de cultură [...] de ce n-am putea să începem mai întâi prin a cuceri pe cale revoluționară premisele necesare pentru acest anumit nivel, urmând ca *după aceea*, pe baza puterii de stat muncitorești-țărănești și a orânduirii sovietice, să ne punem în mișcare pentru a ajunge din urmă cât mai repede celelalte popoare?”³ Pentru a trimite Rusia la școală, pentru a reclădi sufletele, pentru a extirpa capitalismul, pentru a distruge, trebuie putere și iar putere, mereu putere. Or, afirmă Lenin, „proletariatul, avangarda revoluționară, posedă putere politică suficientă — cu totul suficientă”⁴.

Din nou se prezintă atunci ideologia. Aceasta nu a fost dezmințită prin desfășurarea evenimentelor, de vreme ce aceeași explicație care ar fi sancționat reușita dă seama și de

eșecul aparent. Dar există un domeniu în care teoria a fost verificată direct și de o manieră evidentă, cel al puterii politice. În definitiv, politica este cea care testează validitatea ideologiei. Or, succesul politic, adică luarea și conservarea puterii, a dovedit-o dincolo de orice contestare posibilă. Tocmai pentru că ideologia, circulând în Partid, l-a constituit și l-a susținut, a ieșit el învingător dintr-o bătălie agonică, după ce a fost în mai multe rânduri la un pas de dezastrul ireparabil. Ceea ce a funcționat bine în toată această afacere este Partidul, pentru că a rămas fidel principiilor ideologice care îl fondaseră.

Ceea ce constituie legitimitatea partidului comunist este comunismul. Partidul nu reprezintă nimic altceva în ochii maselor muncitorești și țărănești decât viitorul luminos spre care el le conduce, în timp ce ele sunt încă oarbe față de propriul lor destin. În 1924, ele sunt mai oarbe decât fuseseră vreodată. Întreaga clarviziune a ideologiei s-a refugiat în Partid și de aceea, în timp ce îndoiala și deziluzia universală exprimă puterea ideologiei burgheze, trebuie ca Partidul să devină mai mult ca niciodată păstrătorul certitudinii. La moartea lui Lenin, leninismul este canonizat. Leninismul astfel înțeles dă Partidului soliditatea, monolitismul de care el avea nevoie pentru a conserva în sânul său ideea comunistă și în consecință legitimitatea sa și monopolul absolut al puterii sale. Copilul nu s-a născut, comoara nu a fost găsită: e fals, pentru că Partidul este acest copil și această comoară. Unde este Partidul, acolo este socialismul.

Între realitate și percepția bolșevică a realității s-a deschis hiatusul. Materialismul antrena o pierdere a contactului cu materia, căreia i s-a substituit schema proiectată în ea. Caracterul proletar al Partidului nu este de conceput fără o ruptură cu realitatea clasei muncitoare. Socialismul nu există decât dacă societatea rămâne în afară.

Dar acest hiatus nu i-a împiedicat pe bolșevici să păstreze puterea. Dimpotrivă, grație acestuia au păstrat-o. Acest

enorm complex de analize false, aceste lupte de clase imaginare între categorii fantomatice, aceste raționamente inconsistente asupra imperialismului, această întrerupere fabuloasă a evenimentelor nu i-au dăunat. Teoretizările fără raport cu realitatea erau în mod cert costisitoare din punct de vedere politic (costul uman nu trebuie luat în seamă), dar permiteau în schimb menținerea unui excelent și suprem instrument al politicii leniniste, Partidul. Bilanțul politic al *irealității* ideologice era *realmente* pozitiv. Cinicii din Partid erau primii care o recunoșteau.

Aceasta face ca din exterior geniul leninist să apară atât de derutant. Uneori pare să funcționeze cu o eficacitate admirabilă, cu aceeași siguranță impersonală cu care termita își construiește și își apără cuibul. Atunci superioritatea sa profesională strălucește asupra unor încurcă-lume ca Zinoviev, brutali ca Stalin, amatori ca Troțki. Alteori, îl vedem, ca și când instinctul dereglat ar realiza în vid programul său, cum respinge fără încetare, în Rusia cadaverică a anului 1919, obscuri social-democrați germani, cum botează ca luptă de clasă lupta între partide; drept comunism de război — disperarea, foamea și tifosul; drept dictatură a proletariatului, propria sa putere. Și întocmai termitei, el este condamnat să nu știe niciodată ce face. Este un nou motiv de a nu asimila leninismul cu un machiavelism. În timp ce Principele este lucid și cunoaște adevărul, Lenin, orbit de ideologie nu percepe decât un adevăr falsificat. El nu înșela dușmanul, dar se înșela pe sine însuși. Dualismul celor două adevăruri ireconciliabile e suficient pentru a explica acest aparent paradox. El dădea dușmanului adevărul comunist pe care acesta nu-l putea înțelege. El și-l dădea de asemenea sieși, rămânând în întregime opac la adevărul comun. Totul se petrece ca și cum puterea comunistă nu putea să se mențină decât cu condiția de a nu percepe realitatea pe care se presupune că trebuie s-o guverneze. Informațiile numeroase

pe care birocrația și poliția, umflate dincolo de efectivele Vechiului Regim, le colectează din toată țara, trebuie, pentru a ajunge la conducătorii de partid, să treacă printr-un filtru ideologic, un codaj lingvistic, o prismă deformată la ieșirea din care ele nu mai sunt informații.

În situația puterii, duplicarea adevărurilor devine, sau mai degrabă încearcă să devină, duplicarea realităților. Adevărul „proletar“ este Partidul, adevărul „burghez“ este societatea care rezistă Partidului. Iată de ce puterea nu poate acționa asupra realului decât în mod distrugător, de vreme ce acesta este realul pe care trebuie să-l distrugă pentru ca să se poată manifesta realitatea al cărei depozitar este. El nu poate face compromis cu societatea la nivelul intereselor comune și nici s-o guverneze în interesul său particular, pentru că Partidul nu există decât în ficțiunea unui devotament total al interesului său particular la acest interes comun, pe care nimeni nu-l vrea — comunismul. Și în numele acestui interes deține puterea.

Or, comunismul nu este un ideal moral. El este științific, adică trebuie să se impună în virtutea unor legi naturale, a unui raport necesar derivând din natura lucrurilor, pe care acțiunea Partidului o însoțește, dar nu o creează. Duplicarea realităților, hiatusul căscat între Partid și societate, între lumea pe care o vede Partidul și lumea pe care o constată societatea, este o amenințare constantă pentru legitimitatea puterii, care se bazează pe verificarea teoriei.

Acest hiatus, Partidul se pregătește să-l suprimă în fapt, suprimându-l până atunci în mod magic. În fapt, căci atât cât îi stă în putere, el toarnă materia socială în creuzetul pe care i-l pregătește, conferindu-i forma al cărei exemplar e chiar el. La aceasta servește constrângerea. De aceea pregătește el noi forme în care vor fi turnați curând țărani și încă o dată muncitorii, intelectualii și alte categorii din orașe, pentru că prima turnare a fost ratată și pentru că ei au

ieșit din formă așa cum intraseră: impregnați de *rămășițe burgheze*. Cu toate acestea, nu este suficient ca subiecții să accepte socialismul, nici ca ei să se resemneze, nici chiar ca ei să-l dorească, trebuie să consimtă la faptul că legea evoluției există. Altfel spus, educația comunistă nu constă în a-i convinge pe subiecți să *vrea* socialismul, ci să-l *vadă*. Partidul nu-și consumă energia doar în construcția socialismului, ci în a face să se admită ficțiunea că el funcționează deja, că el este actualmente întrupat și a obține de la subiecți recunoașterea acestei ficțiuni. Constrângerea este suficientă pentru supunere, dar pentru a obține aprobarea, surâsul, bucuria, entuziasmul, gratitudinea exprimate Partidului în fața imaginarului și a inexistentului, trebuie o teroare de un tip până acum necunoscut.

Această teroare nu provine din construcția reală, ci din construcția fictivă a socialismului, din suprimarea magică a hiatusului iremediabil. Ea se realizează prin limbaj și, subsidiar, prin artă.

La moartea lui Lenin, limbajul comunist este complet format. El era în formare din anii '60 ai secolului al XIX-lea, dar Lenin l-a fixat și generalizat. El este semnul comuniunii Partidului în ideologie. Progresul militantului, nivelul său de educație comunistă se măsoară prin capacitatea sa de a trata cu lumea exterioară uzând de mijloace de analiză canonice, de aceleași judecăți, de aceleași figuri de stil, instalându-se în interiorul viziunii centrale ca și cum ea s-ar confunda cu viziunea proprie.

Utilizarea corectă a limbajului ideologic semnifică deci succesul identificării persoanei care-l utilizează cu modelul său. Ca mijloc de comunicare, el semnifică acordul între interlocutori asupra viziunii centrale, nașterea și subzistența, între ei, în timp ce vorbesc, a realității ideologice. Limbajul nu este un schimb între două subiectivități diferite, ci o comuniune constatată față de o aceeași realitate. El este astfel un sacrament al unității. În lumea comunistă blestemul

lui Babel este abolit, de vreme ce multiplicitatea limbilor este depășită prin uniformitatea stilului și prin faptul că vocile individuale renunță să profereze alte sunete decât cele care se vor chema curând „limba de lemn“.

În congresele Partidului, raportul secretarului-general se prezintă ca o analiză exemplară a stării Universului și a celor două puteri care și-l dispută. El trebuie să fie lung pentru ca nici un aspect important să nu scape operației de recompunere ideologică a realității. Ceilalți intervin apoi, nu pentru a contrazice, ci pentru a perfecta această recompunere. Scopul ceremoniei este deci de a manifesta prin armonia respectată cu minuțiozitate a regulilor lingvistice, armonia lumii ideologice în doctrina care o unifică.

Analizând acest limbaj se descoperă, mai bine decât oriunde altundeva, natura ideologiei ca o compunere a unei religii corupte și a unei științe corupte*.

Ca și limbajul ideologic, limbajul liturgic este transpersonal. El manifestă prezența unei alte realități decât realitatea empirică. Oficiantul iese din subiectivitatea sa și, odată cu el, adunarea participantă. Limbajul liturgic este riguros pentru că realitatea semnificată trebuie să fie și ea riguroasă sub pedeapsa de a fi grav alterată. Nu se poate schimba un cuvânt și de aceea o liturghie evoluează foarte lent. Tonul nu este cel al limbajului obișnuit. Există o dicție, o psalmodie distinctivă. În fine, liturghia promite și ea abolirea blestemului lui Babel, de vreme ce între participanți se alcătuiește un chip al Unului. În cu totul alt plan, cel al realității fenomenale, limbajul științific posedă aceleași atribute ca și limbajul liturghiei: transpersonal, nedepinzând de inteligibilitatea comună, obiectiv, riguros, unificator.

* Problema *limbajului* în regimul ideologic este în mod cert o cheie. Dar până aici ea a fost mai degrabă simțită decât tratată în fond. Indicații în L. BOD, 1975; Y. GLAZOV, 1974. Și, bineînțeles, ORWELL în totalitatea operei sale și MIŁOSZ, 1953.

Limbajul ideologic este o fuziune a liturgicului și a științificului. În mod cert, el se vrea în întregime științific. Dar „știința” ideologică nu se cantonează la fenomen. Ea pătrunde în Ființă, îi dă legea. Discursul ideologic este deci singura liturghie a singurei realități care nu-și trage consistența ontologică dintr-o Ființă transcendentă, ci dintr-o materie supusă determinismului.

Acest discurs devine magie pe măsură ce devine evidență neputința sa. Incapabil să modifice realul potrivit scopurilor sale, neputând să creeze un alt real conform cu ceea ce promite, rolul său este de *a evoca* în sensul magic al termenului, adică de a sugera realitatea inexistentă. Pentru aceasta, el împrumută de la cele două magii, care se grefează în mod tradițional pe religie și pe știință, slujba închinată diavolului și șarlatania. El este formularistic, căci puterea sa este legată de respectarea literă cu literă, și este incantatoriu. Menit să sugereze prin cuvinte o realitate iluzorie, alături și deasupra realității reale, el este mediumul transfigurării necesare a acesteia. Propagandistul care străbate satele, cu detașamentele armate care vin să pună mâna pe grâu, nu vine pentru a-i convinge pe țăranii, ci pentru a proceda la înscăunarea realității ideologice. Ea își face intrarea prin efracție în realitatea rurală, cu întregul său aparat, banderolele sale, „alegerile” sale, „amplele sale discuții”, „democrația sovietică”. Ea survine, se instalează, domnia sa începe.

În sprijinul magiei lingvistice, se constituie o magie estetică. Unul din ultimele legate ale lui Lenin și nu cel mai puțin important, a fost cel de a promova și facilita implantarea sa. Ea avea drept scop să dea o consistență vizuală unei alte realități, de a face ca ea să fie văzută prin simțuri. Ea a mobilizat deci în serviciul ei tehnicile de reprezentare care fuseseră inventate în secolele în care arta se străduise să „rivalizeze cu natura” și care erau, la moartea lui Lenin, pe punctul de

a fi abandonate de Occident și chiar de Rusia avangardistă. Ea s-a calificat drept *realism socialist*. Dădea o imagine lizibilă a realității pe care era însărcinată s-o reprezinte: conducători iubiți, poporul entuziast, câmpuri fertile, uzine model. A rivaliza cu natura însemna în vechea pictură a folosi tehnici de reprezentare, de culoare, de perspectivă pentru a atinge o realitate mai profundă decât cea care se descoperea privirii celui care nu era un artist. Astfel arta era un intermediar între lumea sensibilă și lumea inteligibilă, care era mai reală încă decât prima. Realismul socialist se vrea o oglindă a unei realități inexistente. De aceea, departe de a putea lua distanță față de tehnicile de iluzie vizuală așa cum putea face realismul „clasic“, realismul socialist depinde de ele în mod absolut. De vreme ce trebuie afirmată irealitatea drept singura realitate, trebuie menținute toate trucerile iluzionismului fotografic. Tablourile sunt confecționate în maniera panoramelor din secolul al XIX-lea, pentru a da spectatorului impresia că se află acolo. La fel, în literatură sunt reluate tehnicile de sugestie ale marilor romancieri clasici, dar deturnate de la scopurile lor și puse în serviciul iluziei. Arta devine irealistă pe măsura „realismului“ său și farmecul său se reduce la tehnica sumară a celui care așază decoruri la Hollywood. În mod cert, iluzia e lipsită de efect. Spectatorul nu a avut niciodată impresia că se află acolo, de vreme ce știe că nu se află acolo. Dar în schimb el suferă, sub forma cea mai brutală, agresiunea falsului, ca o bancnotă evident falsificată, căreia Statul i-ar asigura un curs legal. Atât de perfect se simbolizau unul pe celălalt realismul socialist și Partidul — estetica acționând prin mijloacele politicii și Partidul acționând în mod estetic —, încât ele nu au putut niciodată să se despartă.

Singurul punct de contact între cele două realități se reduce la puterea însăși. Dar, dacă nu cădem în civism, puterea nu are legitimitate decât dacă este articulația care unește

cele două realități subzistente — cea „veche“ și cea „nouă“ — și dacă asigură trecerea de la una la alta. Dar cum să o facă? Realitatea reală este singura realitate. Realitatea ideologică nu există decât ca limbaj (sau ca decor). Ea este alcătuită din cuvinte. Partidul nu poate acționa asupra realității reale decât prin intermediul cuvintelor realității ideologice și transformarea ulterioară a celei dintâi nu poate fi descrisă decât în termenii celei de-a doua, care sunt prin definiție inadecvați. Este deci absolut necesar ca depășirea duplicării lumii să ajungă să confiște cuvântul realității reale și să creeze, alături de ea, o altă realitate care nu există decât prin cuvânt. Acestea odată realizate, nu mai există nici o limită în ce privește proliferarea discursului, *rapoartele* se lungesc până la dezgust, presa le mai multiplică încă, limbajul neîntâlnind rezistență în realitate, ci constituind unicul simulacru al acesteia, cum s-ar zice despre o piuliță că „se învârte în gol“. Inflația exagerată a cuvântului vid este deci contrapartea exactă (dar inversă) a realității reale, redusă la tăcere, care se îndepărtează la nesfârșit în sens contrar, derivă căreia inflația verbală, de cealaltă parte a articulației puterii, îi măsoară amploarea. Ideologia se epuizează într-un cult copleșit de considerații și de amănunte, iar discursul său, fără raport cu fenomenul, și încă mai puțin cu Ființa, simbolizează un gen de liturghie a neantului.

Această magie are drept scop să facă să dispară progresiv chiasmul dintre cele două ordine ale realității. Dualismul se va transforma în cele din urmă într-un monism, de vreme ce realitatea reală se va confunda, în comunism, cu cealaltă. Naivul nu admite separarea *inițială* a acestor două ordine ale realității. „Dacă e să tratezi poporul astfel, crede el, nu merita făcută revoluția.“ Cinicul nu crede în coincidența *finală* a celor două realități. El acceptă deci dedublarea interioară, în profitul său. Dar comunistul care se află în poziția justă respinge aceste două ispite, trăiește în întregime

în realitatea ideologică, ca să fie, cum se cuvine, *avangarda*, precursorul lumii viitoare neconciliate.

Prin constrângere, socialismul este construit; prin magie lingvistică el există deja. Descoperirea pe care o face Partidul este că cele două mijloace se combină în mod strălucit, astfel încât magia facilitează constrângerea, iar constrângerea pune în scenă ceremonia magică. Nu se rezistă CEKÂI dacă omul care vine să-ți aresteze tatăl îți aduce prin *acest fapt* adevărata libertate. Pe de altă parte, e nevoie într-adevăr de poliție dacă vrem ca banderolele să nu fie smulse și ca toată lumea să participe la alegeri. În această combinație constă eficacitatea puterii sovietice, calitatea vrăjii sale, tonalitatea terorii sale. Aceasta nu este tirania lui Lenin, ci, cum a spus-o Pasternak, tirania, mult mai rea, a frazei și „puterea magică a literei moarte”⁵. Dezorientarea rațiunii, lipsa reperelor, aplombul aserțiunii ideologice, prăpastia absolută între ceea ce se spune și ceea ce este, se dovedesc adjuvanți incomparabili ai puterii sovietice. Și, de vreme ce ideologia este cea care permite această creștere a puterii, apropiind prin aceasta momentul în care ea va fi realizată, ideologia este deci adevărată. Atotputernicia „minciunii” dovedește o dată în plus veracitatea ideologiei. Prin ea se intră în Imperiul Falsului.

Ajunsă în acest punct, ideologia suferă o mutație radicală. La începutul acestei cărți, ea se prezenta ca o credință de un anumit tip, ca o doctrină. Ea nu mai este această decât în mod incidental sau secundar.

Substanța ideologiei, atunci când este la putere, este această putere însăși. Ea este forma acestei puteri și această putere nu are alt conținut decât ea însăși. Ea este noua realitate, care pune stăpânire pe realitatea comună, se străduiește să o transforme după chipul său și, până atunci, se pretinde a fi singura realitate.

Urmează că ideologia nu mai trebuie crezută, chiar sub forma falsei evidențe și a unei pseudo-empirii gnostice sub care ea pusese altădată stăpânire pe conștiințele revoluționare. Ea există în fapt: ea este puterea. Ea trebuie deci să fie executată. De vreme ce ideologia prevede alegeri democratice și unanimitatea alegătorilor în jurul socialismului, nu mai trebuie decât să se organizeze minuțios aceste alegeri, ceea ce consolidează ideologia, nu ca modalitate a credinței, ci ca modalitate a puterii. Același lucru cu imensa armată de propagandiști, atelierele unde se fabrică totalitatea cărților, editate în sute de milioane de exemplare: ele nu intenționează să convingă, ci să manifeste puterea de fapt a ideologiei.

Când Stalin proclamă Constituția cea mai democratică din lume, când opune în discursurile sale falsa democrație occidentală adevăratei democrații sovietice, el nu încearcă să convingă, ci să intimideze prin fals, un fals atât de enorm, atât de copleșitor, încât își trage forța sa uluitoare din insolența neverosimilă cu care este impus, căci ea denotă de ce este capabilă puterea⁶. Ideologia este semnul, emblema puterii. Nu se mai pune problema să aderi la ideologie printr-o decizie liberă a spiritului, și nici să intri în operațiunile intelectuale care o constituie. Este suficient să i te supui. Trebuie să o *vorbești*, căci limba este o instituție socială și această limbă este instituția unei societăți presupuse ca existentă*. Abia vorbită însă, fie mai întâi chiar în mod inocent, prin simplul conformism social, având conștiința deplină a insignifianței sale, iată că prinde consistență. Într-adevăr, vorbind-o, puterea câștigă un punct și ideologia, care face

* Uniformitatea *limbii de lemn*, care semnifica înainte de luarea puterii comuniunea în cadrul unei viziuni centrale, reprezentată, după luarea puterii, supunerea față de aceeași putere. Conformitatea lingvistică este într-adevăr testul principal de credință al supusului față de suveran. Heteroglosia este primul semn al rebeliunii.

corp comun cu ea, începe să se întrupeze: ea este deci adevărată. Cel care o vorbește îi acordă din veridicitatea sa, din ființa sa. Cel supus ideologiei, după ce a trecut de primul pas, care este încă cel al unei minciuni, rămâne vid de substanță sa în profitul acestei minciuni, care astfel încărcată, nu mai este minciună, ci un soi de fapt căruia în curând i se va putea adresa sinceritatea sa și, la urma urmelor, poate chiar credința sa. Supusul nu-și mai amintește atunci primul demers care a inaugurat depozedarea sa sau, dacă vreți, posedarea sa.

A trebuit să așteptăm până în 1974, pentru ca un om, drept recompensă pentru suferințe și prin munca sa interioară, să găsească formula capabilă să ridice vraja. „Violența nu-și așază laba grea nici în fiecare zi, și nici pe fiecare umăr; ea nu cere de la noi decât supunerea noastră la minciună, decât participarea noastră cotidiană la minciună și aceasta este tot ceea ce așteaptă ea de la supușii săi loiali. Tocmai în asta se găsește, neglijată de noi, dar atât de simplă, atât de accesibilă, cheia eliberării noastre: *refuzul de a participa personal la minciună!* Puțin importă dacă minciuna acoperă totul, dacă ea devine stăpână peste tot, să fim refractari cel puțin asupra acestui punct: să nu devină prin *mine*.” Domnia impersonală a limbajului ideologic este aneantizată prin irumperea limbajului personal, a eului. „Căci atunci când oamenii întorc spatele minciunii, minciuna încetează pur și simplu să mai existe. Aidoma unei maladii contagioase, ea nu poate exista decât cu concursul oamenilor.”⁷

O distincție fundamentală îi opune în URSS pe *Ei*, membrii de partid și pe *Noi*, subiecții pasivi ai puterii sale. Dar nici vorbă ca Partidul să fie mai liber decât subiecții săi față de ideologie. „Părăsindu-ne, tovarășul Lenin ne-a recomandat să ținem sus și să păstrăm în puritatea sa gloriosul titlu de membru de partid. Noi îți jurăm, tovarășe Lenin, să îndeplinim cu onoare voința ta.”⁸

Ceea ce putem să înțelegem din „jurământul“ lui Stalin sunt următoarele: suita ideologie-Partid-putere, pe care Partidul a moștenit-o de la Lenin, nu mai poate fi disociată. Lenin o formulase în mod liber. Ea a devenit o necesitate. Ea este de acum suportată. În timpul lui Lenin, primul termen al acestei suite îi venise întâi în minte. El l-a forjat pe cel de-al doilea. L-a cucerit pe cel de-al treilea. Pentru moștenitorii săi, suita trebuie să fie citită în sens invers. Dacă vor să păstreze puterea, ei trebuie să vegheze la unitatea Partidului și pentru aceasta, trebuie să conserve sufletul său imaterial, ideologia. În faza în care se află Rusia, nu mai poți pierde puterea fără a-ți pierde viața. Problema conservării ideologiei este o chestiune de viață și de moarte. Puțin importă dacă este vie sau moartă.

Un singur lucru este incontestabil pentru regimul leninist: că se află la putere și capabil să-și extindă încă dominația. Întreaga realitate a ideologiei se concentrează în exercitarea puterii. Doar la acest nivel subzistă conduitele raționale, instrumentale, neutre în raport cu ideologia, dar învăluite și dotate de ea cu o eficacitate pe care nu o avuseseră cele mai imposibile conduite machiaveliene ale trecutului. La acest nivel subzistă și pasiunile tradițional umane de a guverna, de a domina și, mai general, de a acționa, pe care trebuie să le transeandă ideologia, dar care sunt și ele, grație ei, satisfăcute din plin. Puterea leninistă, ca orice putere, are priză la real, îl atacă și-l devorează și speră astfel să se hrănească din el. Pasiunea puterii pe care o autorizează ideologia este un mod de a scăpa de irealitatea ideologiei. Puterea este pentru ideolog o speranță perpetuă de vindecare.

Dar este o speranță mereu contrazisă. Căci puterea, neexistând decât prin ideologie, este invadată de ea, transformată în sclava ei. Ea nu poate acționa decât conform planului pe care îl impune ideologia, plan care este irealizabil, dar pe care nu-l poate schimba. Prețul pe care Partidul trebuie să-l plătească ideologiei pentru a păstra puterea

este neputința radicală de a acționa asupra realității *acolo unde este ea*. Ideologia pretindea să cuprindă totalitatea realului. Dar realul se ascunde în umbra pe care ideologia o așază asupra lui. Niciodată distanța între ideologie și real nu a fost atât de mare ca din momentul în care acesta a fost supus puterii sale. Ea nu mai poate să recunoască drept ceea ce este nici sămburele de realitate pe care îl deține această putere. Ideologia este conștiința partidului, forma puterii sale, dar ea este o inconștientă și forma rămâne vidă. Partidul nu poate voi altceva decât să construiască socialismul, să obțină simultan mărturia că el este actualizat, în timp ce realitatea reală îi scapă prin toate interstițiile și, deși slăbită, mutilată, rămâne singura realitate. Puterea Partidului cere deci să se extindă la nesfârșit printr-o compensație neputincioasă la neputința sa fundamentală. Este o putere fără conținut și voința socialismului, în măsura în care el nu se întrupează, este o voință a neantului. Extensia indefinită a puterii (care este de asemenea o extensie indefinită a ideologiei) poate să se compare cu o *revopsire* care acoperă în întregime tabloul, dar care nu poate împiedica figurile să reapară de dedesubt, fapt pentru care, în curând, se cere un nou strat de zugrăveală.

Această istorie se poate opri aici, pentru că istoria însăși s-a oprit. Ceea ce a evoluat este realitatea însăși. Ea a făcut-o cum a putut, într-un compromis permanent între cerințele sale vitale și rolul care îi era impus. Dar regimul leninist a rămas imobil, fixat la ideologia care l-a precedat, care l-a întemeiat, care l-a menținut — și îl menține mereu. Este soarta stranie a acestei cronolatrii de a fi făcut să iasă din timpul istoric căruia i-a pretins să supună totul, chiar regimul pe care ea l-a stabilit în acest scop.

Această putere păstrează un soi de realitate pe frontul său de atac, la această limită mobilă care separă ceea ce domină și ceea ce nu domină încă. Ea cucerește pentru a exista, dar abia a cucerit și cucerirea sa moare, îi scapă, și el n-o

poate asimila. Rămâne o putere neîncorporată, ceva ca un Înger, a cărui soartă veșnică ar fi să dorească la nesfârșit ca ceea ce este să nu fie și ca ceea ce nu este să fie.

Fisura deschisă mai întâi în spiritul unui om, apoi în cel al unui oraș la 7 Noiembrie 1917, nu s-a închis așadar și continuă să se lărgească în detrimentul universului obișnuit. Ideologia este în prăpastia aceasta totul și nimic, după cum se consideră omniprezența sa vizibilă sau neputința sa invizibilă. Partidul nu se poate debarasa de ea, fie ea moartă în spirit și în credință, fără a se anula pe sine însuși. Așa se face că suportă, împreună cu supușii săi, supliciul pe care un rege etrusc, după spusele lui Virgiliu, îl aplica prizonierilor săi când îi lega de un cadavru⁹.

Acest cadavru este public. El este în Mausoleul pe care puterea i l-a ridicat când a înțeles că nu-l putea înhuma. Din acel moment, o coadă mai lungă decât a fost vreodată procesiunea de Paști în Rusia ortodoxă se întinde în fața intrării. Bărbați, femei, copii pătrund în acest mormânt plin pentru a privi trupul — sau manechinul de ceară care l-a înlocuit poate — din care a evadat *su fletul ideologic* ce i-a luat în posesiune.

Note

CAPITOLUL I Ideologia

1. A. SOLJENIȚIN, 1974, p. 39.
2. E. ZAMIATIN, 1929, G. ORWELL, 1950, 1970. La care trebuie adăugat C. MILOSZ, 1953.
3. LENIN, *Ce-i de făcut?* trad. rom., vol. 6, 1964, p. 38.
4. *Petit Dictionnaire philosophique*, 1955, p. 262.
5. *Diamat*: abreviere curentă pentru dialekticeskii materialism.
6. N. BUHARIN, E. PREOBRAJENSKI, 1971.
7. K. MANNHEIM, 1936.
8. J. BAECHLER, 1976, Cf. definiția sa dată ideologiei, p. 60.
9. Cf. E. SCHILS, 1968.
10. LENIN: *Trei izvoare și trei părți constitutive ale marxismului*, trad. rom., vol. 6, 1964, pp. 41–42.
11. *Ibid.* *Ce sunt „prietenii poporului”*, trad. rom., vol. 6, 1964, p. 138.
12. N. O. LOSSKI, 1954, B. ZENKOVSKI, 1953.
13. H. CHAMBRE, 1955. Corijat în mod timid în cartea sa recentă, 1974.
14. Aceeași eroare de perspectivă la G. WETTER, 1965.
15. K. PAPAIOANNOU, 1967.
16. Cf. V. SOLOVIOV, 1947. V. Soloviov se va recupera mai târziu.
17. J. MONNEROT, 1949.
18. R. ARON, 1955, (a) cap. IV. Cf. de asemenea: R. ARON, 1955, (b) p. 80.
19. N. MANDELSTAM, 1974, p. 18.
20. J. DORESSE, 1972, p. 380.
21. AUGUSTIN, 1961, p. 513.
22. PLOTIN, *Eneade*, II, 9, 15.
23. H. C. PUECH, 1972, p. 538.
24. H. C. PUECH, 1972, p. 575.

25. *Lettre de Secundinus à Augustin*: „Nu către virtute se îndreaptă massa“ AUGUSTIN, 1961, p. 519.
26. *Contra Fortunatum*, 20, 21, AUGUSTIN, 1961, p. 167.
27. *Lettre de Secundinus à Augustin*, AUGUSTIN, 1961, p. 513.
28. A. SOLIGNAC, prefață la *Confessions* de saint Augustin, AUGUSTIN, 1962, p. 125.
29. K. RUDOLPH, 1972.
30. *Petit Dictionnaire philosophique*, 1955, p. 487.
31. *Ibid.*, p. 548.

CAPITOLUL II

Ciclul francez

1. Pentru acest pasaj, m-am inspirat constant din R. LENOBLE, 1957, 1969, 1971.
2. F. ALQUIÉ, 1966, p. 233.
3. R. LENOBLE, 1971, p. 350.
4. Teste, asupra cărora P. Chaunu atrage în mod justificat atenția: P. CHAUNU, 1966, cap. XIV.
5. P. HAZARD, 1968.
6. J. R. ARMOGATHE, 1973, p. 97.
7. Citat și comentariu în A. KOYRÉ, 1973, p. 273.
8. Citat și comentat de F. ALQUIÉ, 1974.
9. A. KOYRÉ, 1973, p. 330.
10. Mai ales cea a lui Plehanov, *Cf. infra*, cap. X.
11. Aici îi sunt iarăși îndatorat lui R. LENOBLE, 1969.
12. D'ALEMBERT, 1965, p. 100.
13. *Traité des animaux*. Citat de către E. CASSIRER, 1966, p. 127.
14. *Cf.* R. LENOBLE, 1969, p. 343.
15. D'ALEMBERT, 1965, p. 111.
16. R. LENOBLE, 1969, p. 344.
17. LA METTRIE, 1966, p. 161.
18. LA METTRIE, 1954, p. 186.
19. *Cit.* E. CASSIRER, 1966, p. 95.
20. H. GOUHIER, 1964, t. II, pp. 200–214.
21. SADE, 1969, p. 320.
22. D. DIDEROT, 1951, p. 1 sau 247.

23. B. GROETHUYSEN, 1966, p. 162.
24. *Ibid.*, p. 188.
25. HELVÉTIUS, 1973, p. 492.
26. MORELLY, 1970, p. 40.
27. Acest paragraf se bazează pe A. COCHIN, 1921.
28. A se vedea cifrele date de către J. Tulard în P. GAXOTTE, J. TULARD, 1975, p. 321.
29. A. COCHIN, *Le patriotisme humanitaire*, în A. COCHIN, 1921, p. 292.

CAPITOLUL III Ciclul german

1. Cf. analizele lui H. JAEGER, 1965.
2. A. KOYRÉ, 1971 (a) și 1971 (b).
3. E. BENZ, 1968. În special, cap. III, *Eschatologie et philosophie dans l'histoire*.
4. F. A. YATES, 1975, pp. 410–417.
5. LEIBNIZ, 1969, p. 237, *Essais de théodicée*, § 200 și 201. Cf. G. MARTIN, 1966, p. 23.
6. KANT, 1967, p. 111.
7. *Ibid.*, p. 118.
8. KANT, 1968, p. 182.
9. R. VANCOURT, 1971, p. 8, pp. 107–123.
10. D. MCLELLAN, 1972, p. 88.
11. Cit. în MCLELLAN, 1972, p. 99, Ediția Marx zisă MEGA, I, 1, 2, p. 241.
12. *Aus früherer Zeit*, IV, p. 570, cit. K. LÖWITH, 1969, p. 118.
13. *Ludwig Feuerbach și Sfârșitul filozofiei clasice germane*, trad. rom., vol. 21, 1965, p. 292.
14. J. MARITAIN, 1960. Cf. *La dialectique marxiste*, pp. 276–287.
15. *Ludwig Feuerbach...*, trad. rom., vol. 21, 1965, p. 291.
16. F. ENGELS, *Dialectica naturii*, trad. rom., vol. 20, 1964, p. 503.
17. L. R. GRAHAM, 1974, p. 58.
18. *Teze asupra lui Feuerbach*, trad. rom., vol. 3, 1962, pp. 5–7.

19. Cit. K. LÖWITH, 1969, p. 63, *Histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne*.
20. E. BERNSTEIN, 1974, p. 67.

CAPITOLUL IV

Educația religioasă a Rusiei

1. Cea mai bună istorie și cea mai puțin atinsă de acest cusur rămâne G. FLOROVSKY, 1937. MILIUKOV, 1900, rămâne încă foarte util.
2. G. FLOROVSKY, 1970, p. 132.
3. N. ROSS, 1973.
4. În schimb, liturghia ocupă un loc mai mare decât liturghia latină din Vechiul Testament.
5. M. CERNIAVSKI, 1970, p. 65 și urm.
6. Cf. D. STREMUHOV, 1970.
7. F. DVORNIK, 1970, p. 730.
8. Cf. excelentul capitol al lui TREADGOLD, 1973: *Russia's Quasi Reformation*, pp. 84–115. Asupra legăturilor Kiev-Occident, J. RUPP, 1970.
9. Cf. articolul Russie din *Dictionnaire de théologie catholique*, extrem de erudit asupra acestui punct.
10. Asupra relațiilor dintre Leibniz și Petru cel Mare, J. BARUZI, 1907, cap. III. Asupra relațiilor dintre Universitatea din Halle și Rusia: M. RAEFF, 1967 (a) și 1966, cap. V.
11. D. W. TREADGOLD, 1973, p. 125, A. FAIVRE, 1973, p. 168.
12. Ea este editată în franceză, în 1800.
13. A. FAIVRE, 1973, p. 96.
14. M. J. ROUET DE JOURNAL, 1922.
15. D. W. TREADGOLD, 1973, cap. V: *Rationalism and sentimentalism*.
16. Text în F. LEY, 1975, p. 56.
17. A. KOYRÉ, 1929, p. 99.
18. *Ibid.*
19. KIREEVSKI, 1911. Pentru operele teologice, HOMEAKOV, 1872, dă esențialul.

20. Asupra necesității și posibilității noilor principii în filozofie, 1856.
21. B. ZENKOVSKI, 1953, t. I, p. 237 și urm.
22. A. WALICKI, 1975, p. 154.
23. *Ibid.*, p. 161.
24. E. SUSINI, *Lettres inédites de Franz von Baader*, Paris, 1942, pp. 456–461. Cit. WALICKI, 1975, p. 164.
25. Traducere de R. TANDONNET în anexa lucrării lui A. GRATIEUX, 1953.
26. A. WALICKI, 1975, p. 193.
27. *Ibid.*, p. 316.
28. În 1831.
29. *Secolul al XIX-lea*.
30. Aperçu sur l'état actuel de la littérature, KIREEVSKI, 1911, t. I, pp. 153–154.
31. *Du caractère de la culture européenne et de ses rapports avec la Russie*, *Ibid.*, pp. 214–215.
32. KIREEVSKI, 1911, t. I, p. 203 și urm.
33. *Ibid.*, t. I, p. 184 și urm.
34. Cum remarcă A. WALICKI, 1975, p. 209.
35. *Mémoires sur l'histoire universelle*, 1500 de pagini fără referințe! Cf. A. GRATIEUX, 1939, t. II, p. 51 și urm. și A. WALICKI, 1975, pp. 208–230.
36. A. WALICKI, 1975, p. 222.
37. P. BARON, 1940, p. 116.
38. A. WALICKI, 1975, p. 250.

CAPITOLUL V

Liberalism sau eliberare

1. *Légendes démocratiques du Nord*, J. MICHELET, 1968, pp. 203 și 205.
2. *Ibid.*, p. 36.
3. *Ibid.*, p. 16.
4. K. MARX, 1954, p. 207.
5. Chiar Tocqueville, Cf. S. F. STARR, 1972, p. 71 și urm.
6. HERZEN, 1976, t. II, p. 145.

7. *Lettre à Gogol*, 1847, Belinski, 1948, p. 535.
8. *Ibid.*, p. 539.
9. *Lettre à Granovski* din 29 septembrie 1836, *Cit. A. KOYRÉ*, 1950, p. 123.
10. *Ibid.*, p. 138.
11. În *Deutsche Jahrbücher*, Bakunin este atunci legat de Ruge.
12. *Ibid.*, p. 140.
13. *Ibid.*, p. 139.
14. *Ibid.*, p. 140.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, p. 144.
17. A. BLOK, 1974, p. 165.
18. *Cit.*, A. KOYRÉ, 1950, p. 163.
19. M. MALIA, 1961, p. 197 și LABRY, 1928, p. 202.
20. CIESZKOWSKI, 1973, p. 22.
21. *Ibid.*, p. 24.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*, p. 50.
24. *Ibid.*, p. 116.
25. HERZEN, 1976, t. II, p. 27.
26. R. LABRY, 1928, p. 241.
27. M. MALIA, 1961, cap. XIV și XV.
28. MICHELET, 1968, p. 97.
29. HERZEN, 1948, p. 112.

CAPITOLUL VI

Intelighenția

1. Ultima carte asupra acestei probleme: D. BROWER, 1975, A. BESANÇON, 1974.
2. W. WEIDLÉ, 1949, p. 108.
3. IVANOV-RAZUMNIK, 1908.
4. M. NOMAD, 1958, B. SUVARIN, 1977, p. 470, P. AVRICH, 1967, p. 102 și urm. M. HELLER, 1974, p. 17.
5. *Vehi*, 1909, p. 25.

CAPITOLUL VII

Omul nou

1. *Principiul antropologic în filozofie*, trad. rom. în CERNÎȘEVSKI, 1962, pp. 5–112.
2. *Ibid.*, p. 32.
3. *Ibid.*, p. 35.
4. *Ibid.*, p. 45.
5. *Ibid.*, p. 52.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. N. CERNÎȘEVSKI, 1963, p. 347.
9. N. CERNÎȘEVSKI, trad. rom. 1962, p. 53.
10. *Ibid.*, p. 62
11. *Ibid.*, p. 67.
12. *Ibid.*, p. 98.
13. *Ibid.*, p. 100.
14. *Ibid.*, p. 69.
15. *Ibid.*, p. 86.
16. N. CERNÎȘEVSKI, trad. rom. 1963, pp. 299–300.
17. N. CERNÎȘEVSKI, trad. rom. 1962, p. 110.
18. N. CERNÎȘEVSKI, trad. rom. 1963, p. 334.
19. *Ibid.*, p. 341.
20. *Ibid.*, p. 344.
21. *Ibid.*, p. 342.
22. *Ibid.*, p. 352.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*, p. 356.
25. A. WALICKI, 1969, p. 16.

CAPITOLUL VIII

Partidul visat

1. LENIN, *Ce-i de făcut?* trad. rom., 1961, p. 168.
2. M. CONFINO, 1973, p. 13.
3. *Ibid.*, p. 109.
4. Textul este stabilit de M. CONFINO, 1973, pp. 97-105.

5. Cf. de exemplu E. J. BROWN, 1966, M. RAEFF, 1967 (b), A. KOYRÉ, 1929.
6. A. BESANÇON, 1974, (a), cap. III și IV.
7. A. BESANÇON, 1967, p. 217.
8. A. BESANÇON, 1974 (c).
9. M. CONFINO, 1973, p. 15, F. VENTURI, 1972, p. 12.
10. Cf. analizele lui R. GIRARD, 1961, 1963 și A. BESANÇON, 1974 (c).
11. M. CONFINO, 1973, p. 18.
12. L. ŞESTOV, 1972.
13. *Demonii*, partea a II-a, I, 7.
14. K. PAPAIOANNOU, 1962, p. 33. A. BESANÇON, 1972, 1975.
15. *Lettre à Nathalie von Vazine*, 15 februarie 1854, Dostoievski, 1949, p. 157.

CAPITOLUL IX

Partidul schițat

1. M. CONFINO, 1973, p. 68.
2. *Ibid.*
3. F. VENTURI, 1972, p. 759.
4. P. LAVROV, 1903, pp. 67–81.
5. KULJABO-KORECKIJ, *Iz davnîh let*, p. 24, cit. F. VENTURI, 1972, p. 760.
6. P. LAVROV, 1903, p. 80.
7. *Filosofia i soțiologhia*, p. 54. cit. WALICKI, 1969, p. 33.
8. M. KARPOVICI, 1963.
9. Pentru acest pasaj, îl urmez pe WALICKI, 1969, pp. 46–80. Cf. de asemenea IVANOV-RAZUMNIK, 1908, t. II, pp. 135–206.
10. *Ibid.*, p. 132.
11. *Ibid.*, p. 137.
12. TKACEV, 1932, t. I, p. 427.
13. *Ibid.*, t. II, p. 205.
14. *Ibid.*, t. I, p. 326.
15. *Ibid.*, t. I, p. 174.

16. *Ibid.*, t. I, p. 415.
17. *Ibid.*, t. III, pp. 69–70.
18. Cit. K. PAPAIOANNOU, 1972, p. 265.
19. *Ibid.*
20. TKACEV, t. III, p. 224, Cit. F. VENTURI, 1972, p. 715.
21. *Ibid.*, t. III, p. 65. Cit. F. VENTURI, 1972, p. 707.
22. Cit. F. VENTURI, p. 696.
23. TKACEV, t. I, p. 282. Cit. F. VENTURI, 1972, p. 697.
24. *Ibid.*, t. I, p. 282. Cit. F. VENTURI, 1972, p. 697.
25. F. VENTURI, 1972, p. 725.
26. TKACEV, 1932, t. I, pp. 348–349.
27. F. VENTURI, 1972, p. 707.
28. TKACEV, 1933, t. III, p. 310. Cit. F. VENTURI, 1972, p. 719.
29. *Ibid.*, t. III, p. 286. Cit. F. VENTURI, 1972, p. 715.
30. *Ibid.*, t. III, p. 266. Cit. F. VENTURI, 1972, p. 721.
31. *Ibid.*, t. III, p. 327. Cit. F. VENTURI, 1972, p. 716.
32. Asupra raporturilor dintre Lenin și Tkacev, indicații în L. SCHAPIRO, 1967, p. 21. În ce privește paralela cu Lenin, T. SZAMUELY, 1974, pp. 287–319.
33. În ce privește *Zemlea i volea*, două cronici sunt suficiente: F. VENTURI, 1972 și A. ULAM, 1977.
34. F. VENTURI, 1972, p. 923.
35. *Ibid.*, p. 924.
36. V. MATHIEU, 1974, p. 81.
37. F. VENTURI, 1972, p. 951.
38. Asupra opoziției dintre revoltă și revoluție, cf. frumoasele analize ale lui V. MATHIEU, 1974, p. 181 și urm.
39. V. VENTURI, 1972, p. 957.
40. *Ibid.*, p. 985.
41. *Ibid.*, p. 991.

CAPITOLUL X

Social-democrația

1. PLEHANOV, t. 1, p. 7, *Socialisme et lutte politique*, 1883.
2. A. WALICKI, 1969, p. 154.
3. PLEHANOV, t. I, p. 58, *Socialisme et lutte politique*, 1883.

4. A. WALICKI, 1969, p. 165.
5. R. PIPES, 1963, în mod special, cap. VI.
6. Asupra unor bune pagini pe care Marx ar fi putut să le citească înainte de a muri. A. WALICKI, 1969, p. 166.
7. R. PIPES, 1970, p. 101 și urm.
8. J. KEEP, 1963, p. 58 și urm.
9. Cit. K. PAPAIOANNOU, 1972, p. 248, *Socialisme théorique et social-démocratie pratique*, 1899.
10. E. BERNSTEIN, 1974, p. 13, *Lettre au congrès...* 1898.
11. Cit. K. PAPAIOANNOU, 1972, p. 252, *Socialisme théorique et social-démocratie pratique*, 1899.
12. E. BERNSTEIN, 1974, p. 222.
13. Cit. K. PAPAIOANNOU, 1972, p. 247, *Socialisme théorique et social-démocratie pratique*, 1899.
14. E. BERNSTEIN, 1974, p. 16.
15. Cit. K. PAPAIOANNOU, 1972, p. 248, *Sozialistische Controversen*, 1904.
16. Cit. K. PAPAIOANNOU, 1972, p. 251. *Réforme ou Révolution*, 1899.
17. A. WALICKI, p. 170.
18. A. ULAM, 1964, p. 104, H. SETON-WATSON, 1967, p. 511.
19. R. PIPES, 1970, p. 221 și urm.
20. S. BARON, 1963, p. 172.
21. PLEHANOV, t. II, p. 390.
22. Se vor citi, înarmându-se cu curaj, în Plehanov, t. II.
23. PLEHANOV, t. II, p. 11.
24. *Ibid.*, p. 264.
25. *Ibid.*, p. 370.
26. *Ibid.*, p. 376.
27. *Ibid.*, p. 462.
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*, p. 467.
30. A. ULAM, 1973, p. 172.
31. Cit. S. BARON, 1962, p. 50.
32. A. ULAM, 1974, p. 50.
33. Raportat de KUSKOVA, „Davno Minuvșee“, *Novîi jurnal*, LVI, 1958, p. 139, S. BARON, 1962, p. 51.
34. S. BARON, 1963, p. 354.

CAPITOLUL XI

Lenin

1. PLEHANOV, t. II, p. 334, *A propos du rôle de l'individu dans l'histoire*, 1898.
2. B. WOLFE, 1951, L. FISCHER, 1971, A. ULAM, 1973.
3. N. VALENTINOV, 1964, p. 95.
4. *Ibid.*, p. 249.
5. *Ibid.*, p. 110 și întreg capitolul *Lenin și Cernîșevski*.
6. L. FISCHER, 1971, t. I, p. 116.
7. *Ibid.*, p. 303.
8. LENIN, *Despre mândria națională a velico-rușilor*, trad. rom., vol. 26, 1964, p. 106.
9. *Lettre à sa mère*, juillet 1911, Cit. L. FISCHER, 1971, p. 107.

CAPITOLUL XII

Leninismul metafizic

1. ENGELS, *Anti-Dühring*, trad. rom., vol. 20, 1964, p. 23.
2. ENGELS, *Dialectica naturii*, trad. rom., vol. 20, 1964, p. 496.
3. LENIN, 1967, p. 198, *Caiete filozofice. Conspectul cărții lui Hegel „Știința Logicii”*, trad. rom., vol. 29, 1966, p. 119.
4. *Ibid.*, p. 124.
5. LENIN, *În jurul problemei dialecticii*, trad. rom., vol. 29, 1966, p. 296.
6. LENIN, *Materialism și empiriocriticism*, trad. rom., vol. 18, 1963, p. 156.
7. LENIN, *Ce sunt „prietenii poporului”* ... trad. rom., vol. 1, 1960, p. 156.
8. LENIN, *Materialism și empiriocriticism*, trad. rom., vol. 18, 1963, pp. 191–193.
9. *Ibid.*, p. 148.
10. *Ibid.*, p. 129.
11. *Ibid.*, p. 135.
12. *Ibid.*, p. 136.
13. *Ibid.*, p. 137.
14. *Ibid.*, p. 352.
15. *Ibid.*, p. 353.
16. *Ibid.*, p. 355.

17. *Ibid.*, p. 357.
18. *Ibid.*, p. 360.
19. *Ibid.*, p. 305.
20. LENIN, *Ce sunt „prietenii poporului“...* trad. rom., vol. 1, 1960, p. 132.
21. *Ibid.*, p. 138.
22. LENIN, *Materialism și empiriocriticism*, trad. rom., vol. 18, 1963, p. 156.
23. LENIN, *Ce sunt „prietenii poporului“...* trad. rom., vol. 1, 1960, p. 139.
24. *Ibid.*, *Trei izvoare și trei părți constitutive ale marxismului*, trad. rom., vol. 23, 1964, p. 45.
25. *Ibid.*, p. 48.
26. *Ibid.*, Stalin, *Lénine organisateur et chef du parti communiste de Russie*, p. 32.
27. LENIN, *Marxism și revizionism*, trad. rom., vol. 17, 1963, p. 19.
28. *Ibid.*, p. 25.
29. LENIN, *Sarcinile Uniunilor Tineretului*, trad. rom., vol. 41, 1966, p. 311.
30. *Ibid.*, *Despre cultura proletară*, trad. rom., vol. 41, 1966, p. 337.
31. *Ibid.*, *Sarcinile Uniunilor Tineretului*, trad. rom., vol. 41, 1966, p. 302.
32. *Ibid.*, *Cuvântare la Consfătuirea pe țară a comitetelor pentru educație politică*, trad. rom., vol. 41, 1966, p. 399.
33. *Ibid.*, p. 401.
34. *Ibid.*, *Sarcinile Uniunilor Tineretului*, p. 304.
35. LENIN, *Statul și Revoluția*, trad. rom., vol. 33, 1964, p. 101.
36. *Ibid.*
37. LENIN, 1948, t. I, p. 665, *Doă utopii*, trad. rom., vol. 22, 1963, p. 132.

CAPITOLUL XIII

Leninismul politic

1. ARISTOTEL, *Politique*, III, p. 9.
2. R. ARON, 1976, t. II, pp. 61–68.

3. LENIN, *Donă tactici ale social-democrației*, trad. rom., vol. 11, 1962, pp. 44–45.
4. LENIN, *Învățăturile insurecției de la Moscova*, trad. rom., vol. 13, 1962, p. 368.
5. LENIN, *Sarcinile imediate ale puterii sovietice*, trad. rom., vol. 36, 1965, p. 185.
6. LENIN, *Oameni de pe lumea cealaltă*, trad. rom., vol. 35, 1965, p. 240.
7. LENIN, 1975, t. III, p. 44, *Scrisoare către muncitorii americani*, trad. rom., vol. 37, 1965, p. 58.
8. LENIN, *Despre dualitatea puterii*, trad. rom., vol. 31, 1964, p. 147.
9. LENIN, *Despre Stat*, trad. rom., vol. 39, 1966, pp. 74; 76–77.
10. *Ibid.*
11. LENIN, *Ce-i de făcut?*, trad. rom., vol. 6, 1961, p. 9.
12. *Ibid.*, p. 131.
13. *Ibid.*, p. 170.
14. Cf. *supra*, cap. V, Asupra Partidului, contra societății: A. KRIEGLER, 1968, p. 94 și urm.
15. LENIN, *Ce-i de făcut?*, trad. rom., vol. 6, 1961, p. 54.
16. *Ibid.*, p. 67.
17. *Ibid.*, p. 71.
18. Cf. K. PAPAIOANNOU, 1964.
19. LENIN, *Ce-i de făcut?*, trad. rom., vol. 6, 1961, p. 29.
20. *Ibid.*, pp. 29–30.
21. K. PAPAIOANNOU, 1964, t. I, p. 9.
22. LENIN, *Ce-i de făcut?*, trad. rom., vol. 6, 1961, p. 37.
23. *Ibid.*, p. 138.
24. *Ibid.*, p. 122.
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, pp. 114, 119.
27. *Ibid.*, p. 109.
28. *Ibid.*, p. 138.
29. *Ibid.*
30. *Ibid.*, p. 124.
31. *Ibid.*, *În memoria lui Herzen*, trad. rom., vol. 21, 1963, p. 272.
32. *Ibid.*, *Donă utopii*, trad. rom., vol. 22, 1963, p. 128.

33. *Ibid.*, p. 130.
34. LENIN, *Un pas înainte, doi pași înapoi*, trad. rom., vol. 8, 1965, p. 331.
35. *Ibid.*, p. 393.
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*, p. 252.
38. LENIN, *Sarcinile social-democraților ruși*, trad. rom., vol. 2, 1960, p. 440.
39. *Ibid.*, p. 441.
40. *Ibid.*, *Ce-i de făcut?* trad. rom., vol. 6, 1961, p. 116.
41. LENIN, „*Stângismul*” — *boala copilăriei comunismului*, trad. rom., vol. 41, 1966, pp. 36, 38.
42. LENIN, *Ce-i de făcut?*, trad. rom., vol. 6, 1961, p. 116.
43. *Ibid.*, p. 16.
44. LENIN, 1975, t. II, p. 224, *Despre compromisuri*, trad. rom., vol. 34, 1965, p. 143.
45. *Ibid.*, p. 144.
46. LENIN, *Ce-i de făcut?*, trad. rom., vol. 6, 1961, p. 16.
47. LENIN, „*Stângismul*” — *boala copilăriei comunismului*, trad. rom., vol. 41, 1966, p. 56.
48. *Ibid.*, p. 58.
49. *Ibid.*, p. 14.
50. *Ibid.*, p. 16.
51. *Ibid.*, p. 27.
52. *Ibid.*, p. 73.

CAPITOLUL XIV

Minciună și adevăr

1. Cit. M. HELLER, 1974, p. 132.
2. Cf. prin analogie, A. KRIEGEL, 1971.
3. LENIN, *Sarcinile social-democraților ruși*, trad. rom., vol. 2, 1960, p. 440.
4. *Ibid.*, p. 441.
5. LENIN, *Ce-i de făcut?*, trad. rom., vol. 6, 1961, p. 83.
6. *Ibid.*, p. 83.
7. *Ibid.*, p. 161.

8. *Ibid.*, p. 85.
9. Ceea ce se articulează, totuși, cu *secretul* de partid: cf. A. KRIEGLER, 1968, p. 214 și urm.
10. LENIN, *Teze cu privire la Adunarea Constituantă*, trad. rom., vol. 35, 1965, pp. 170–174.
11. *Ibid.*, t. III, p. 95, *Revoluția proletară și renegatul Kautsky*, trad. rom., vol. 37, 1965, p. 284.
12. *Ibid.*, pp. 285–287.

CAPITOLUL XV

La putere

1. KODASEVICI.
2. Cu privire la Soviete: O. ANWEILER, 1972.
3. Cu privire la natura regimului sovietic: A. BESANÇON, 1976.
4. LENIN, *Sarcinile proletariatului în revoluția noastră*, trad. rom., vol. 31, 1964, p. 158.
5. LENIN, *Conferința a șaptea generală a PMSD(b) din Rusia*, trad. rom., vol. 31, 1964, p. 350.
6. LENIN, *Sarcinile proletariatului în revoluția noastră*, trad. rom., vol. 31, 1964, pp. 153–187.
7. LENIN, *Conferința a șaptea generală a PMSD(b) din Rusia*, trad. rom., vol. 31, 1964, p. 383.
8. LENIN, *Bolșevicii trebuie să ia puterea*, trad. rom., vol. 34, 1965, p. 254.
9. LENIN, *Despre compromisuri*, trad. rom., vol. 34, 1965, p. 144.
10. LENIN, *Vor putea păstra bolșevicii puterea de stat?*, trad. rom., vol. 34, 1965, p. 328.
11. LENIN, *Criza s-a maturizat*, trad. rom., vol. 34, 1965, p. 295.
12. R. DANIELS, 1967. În special cap. XI, *The Myth and the Reality*.
13. LENIN, *Ședința C. C. al PMSD(b) din Rusia din 16(29) octombrie 1917*, trad. rom., vol. 34, 1965, p. 411.
14. LENIN, *Scrisoare către membrii Comitetului Central, 24 octombrie–6 noiembrie 1917*, trad. rom., vol. 34, 1965, p. 456.

15. LENIN, *Vor putea păstra bolșevicii puterea de stat?*, trad. rom., vol. 34, 1965, p. 323.
16. *Ibid.*
17. LENIN, *Sarcinile imediate ale puterii sovietice*, trad. rom., vol. 36, 1965, p. 185.
18. LENIN, *Cum trebuie organizată întrecerea*, trad. rom., vol. 35, 1965, pp. 209–210.
19. LENIN, *Congresul al șaptelea extraordinar al P. C. (b) din Rusia*, trad. rom., vol. 36, 1965, p. 7.
20. LENIN, *Raport cu privire la situația economică*, trad. rom., vol. 35, 1965, p. 153.
21. LENIN, *Cuvântare cu privire la naționalizarea băncilor*, trad. rom., vol. 35, 1965, p. 182.
22. LENIN, *În legătură cu foametea*, trad. rom., vol. 36, 1965, p. 378.
23. *Ibid.*, p. 381.
24. LENIN, *Cuvântare la ședința comună a C. E. C. din Rusia*, trad. rom., vol. 37, 1965, p. 11.
25. LENIN, *Economicul și politicul...* trad. rom., vol. 39, 1966, p. 281.
26. *Cit. K. PAPAIOANNOU*, 1964, p. 439.
27. LENIN, *Congresul al XI-lea al P. C. (b) din Rusia*, trad. rom., vol. 45, 1967, p. 114.
28. LENIN, *Congresul al X-lea al P. C. (b) din Rusia*, trad. rom., vol. 43, 1966, p. 24.
29. LENIN, *Al VIII-lea Congres general al Sovietelor din Rusia*, trad. rom., vol. 42, 1966, p. 164.
30. LENIN, *Cuvântare la primul congres al consiliilor economice din Rusia*, trad. rom., vol. 36, 1965, p. 404.
31. LENIN, *Salut muncitorilor unguri*, trad. rom., vol. 38, 1966, pp. 386–387.
32. *Ibid.*, p. 387.
33. LENIN, *Economicul și politicul*, trad. rom., vol. 39, 1966, p. 284.
34. LENIN, *Sarcinile imediate ale puterii sovietice*, trad. rom., vol. 36, 1965, p. 212.

35. LENIN, *Şase teze despre sarcinile imediate ale puterii sovietice*, trad. rom., vol. 36, 1965, p. 294.
36. LENIN, „*Stângismul*“ — *boala copilăriei comunismului*, trad. rom., vol. 41, 1966, p. 27.
37. LENIN, *Cuvântare la consfătuirea pe țară a comitetelor pentru educație politică*, trad. rom., vol. 41, 1966, p. 403.
38. LENIN, *Congresul al VIII-lea al P. C. (b) din Rusia*, trad. rom., vol. 38, 1966, p. 167.
39. LENIN, *Cum trebuie organizată întrecerea*, trad. rom., vol. 35, 1965, pp. 210, 214; SOLJENIȚÎN, 1973, p. 27.
40. M. HELLER, 1976, p. 183 și urm.
41. LENIN, *Principala sarcină a zilelor noastre*, trad. rom., vol. 36, 1965, p. 84.
42. LENIN, *Sarcinile imediate ale puterii sovietice*, trad. rom., vol. 36, 1965, p. 207.
43. *Okolokadetî*, Cit. SOLJENIȚÎN, 1973, p. 30.
44. LENIN, *Despre impozitul în natură*, trad. rom., vol. 43, 1966, p. 246.
45. LENIN, *Sarcinile imediate ale puterii sovietice*, trad. rom., vol. 36, 1965, p. 208.
Cu privire la rolul pedagogic al proceselor în URSS: A. KRIEGEL, 1971.
46. *Păsările de pradă: cele două coaliții ale Marelui Război*.
LENIN, *Congresul al șaptelea extraordinar al P. C. (b) din Rusia*, trad. rom., vol. 36, 1965, p. 10.
47. *Ibid.*, p. 9.
48. LENIN, *În legătură cu istoricul unei păci nenorocite*, trad. rom., vol. 35, 1965, p. 260.
49. *Ibid.*, p. 257.
50. LENIN, *Al VIII-lea Congres general al Sovietelor din Rusia*, trad. rom., vol. 42, 1966.
51. LENIN, *Rolul aurului*, trad. rom., vol. 44, 1967, p. 229.
52. LENIN, *Despre impozitul în natură*, trad. rom., vol. 43, 1966, p. 229.
53. LENIN, *Rolul aurului*, trad. rom., vol. 44, 1967, p. 229.
54. *Ibid.*, p. 230.

55. LENIN, *Încă o dată despre sindicate*, trad. rom., vol. 42, 1966, p. 291.
56. *Ibid.*, p. 307.
57. *Ibid.*
58. *Pour le centenaire de Lénine*, 1970, p. 28.
59. LENIN, *Cuvântare la consfătuirea pe țară a comitetelor pentru educație politică*, trad. rom., vol. 41, 1966, p. 401.
60. *Ibid.*, p. 402.
61. *Ibid.*, p. 405.
62. W. BERELOWITCH, 1977.
63. *Pour le centenaire de Lénine*, 1970, p. 34.
64. LENIN, *Congresul al XI-lea al P. C. (b) din Rusia*, trad. rom., vol. 45, 1967, p. 95.
65. Scriitorul Platonov mi se pare un exemplu excelent de comunist „naiv”.
66. Cu privire la acest concept, A. BESANÇON, 1976.

CAPITOLUL XVI

Imperiul falsului

1. LENIN, *Cuvântare la consfătuirea pe țară a comitetelor pentru educație politică*, trad. rom., vol. 41, 1966, p. 406.
2. LENIN, *Scrisoare către muncitorii americani*, trad. rom., vol. 77, 1965, p. 62.
3. LENIN, *Despre revoluția noastră*, trad. rom., vol. 45, 1967, p. 403.
4. LENIN, *Congresul al XI-lea al P. C. (b) din Rusia*, trad. rom., vol. 45, 1967, p. 101.
5. B. PASTERNAK, 1958, p. 599.
6. Cf., prea lung pentru a fi citat, *Sur le Projet de Constitution de l'URSS*, STALINE, 1974, pp. 528–556.
7. SOLJENIȚIN, 1974, p. 129, *Né pas vivre dans le mensonge*.
8. STALIN, *Lénine est mort*, LÉNINE, 1948, t. I., pp. 17–18.
9. *Eneida*, VIII, v. v. 485–488.

Bibliografie

Această bibliografie nu este nici exhaustivă, nici generală. Ea cuprinde sursele tuturor lucrărilor citate și, dintre lucrările consultate, cele care mi-au dat informații sau idei ce se raportează în mod direct la subiect.

ALEMBERT, J. le ROND D', *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Gonthier, „Médiations“, Paris, 1965.

ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P. U. F., Paris, 1966.

ALQUIÉ, F., *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Paris, 1974.

ANWEILER, O., *Les Soviets en Russie*, Gallimard, Paris, 1972.

ARMOGATHE, J. R., *Le quiétisme*, P. U. F., Paris, 1973.

ARON, R., *L'Opium des Intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris, 1955.

ARON, R., *Polémiques*, Gallimard, Paris, 1955.

ARON, R., *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, „Idées“, Paris, 1965.

ARON, R., *Penser la guerre, Clausewitz*, Gallimard, Paris, 1976, t. I, II.

AUGUSTIN, *Six traités antimanichéens, Oeuvres*, t. 13, Desclée de Brouwer, Bruges, 1961.

AUGUSTIN, Saint, *Les confessions, Oeuvres*, t. 13, Desclée de Brouwer, Bruges, 1962.

AVRICH, P., *The Russian Anarchists*, Princeton University Press, Princeton, 1967.

BAECHLER, J., *Qu'est-ce que l'idéologie*, Gallimard, Paris, 1976.

- BARON, P., *Alexis Stepanovici Homeakov*, Pont. Inst. Orientalium Studiorum, Rome, 1940.
- BARON, S. H., „Between Marx and Lenin, George Plekhanov“, în *Revisionism, Essays on the History of Marxist Ideas*, L. Labedz editor, 1962.
- BARON, S. H., *Plekhanov, the Father of Russian Marxism*, Stanford University Press, Stanford, 1963.
- BARUZI, J., *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Alcan, Paris, 1907.
- BENZ, E., *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Vrin, Paris, 1968.
- BERELOWITCH, W., *École et idéologie dans la Russie soviétique des années vingt*, Thèse inédite, EHESS, 1977.
- BERNSTEIN, E., *Les présupposés du socialisme*, Seuil, Paris, 1974.
- BESANÇON, A., *Le tsarévitch immolé*, Plon, Paris, 1967.
- BESANÇON, A., *L'Idiot* (préface), Gallimard, Paris, 1972.
- BESANÇON, A., *Éducation et société en Russie dans le second tiers du XIX-e siècle*, Mouton, Paris, La Haye, 1974.
- BESANÇON, A., „Présent soviétique et passé russe“, *Contrepoint*, nr. 14, 1974, pp. 21–27.
- BESANÇON, A., „L'inconscient: l'épisode de la prostituée dans *Que Faire?* et dans le *Sous-sol*“, în *Faire de l'Histoire*, J. LE GOFF și P. NORA, Gallimard, Paris, 1974, t. III, pp. 31–55.
- BESANÇON, A., „Michelet, Dostoïevski, l'Histoire“, *Contrepoint*, nr. 19, 1975, pp. 87–101.
- BESANÇON, A., „De la difficulté de définir le régime soviétique“, *Contrepoint*, nr. 20, 1976, pp. 115–128.
- BESANÇON, A., *Court traité de soviétologie*, préface Raymond Aron, Hachette, Paris, 1976.
- BELINSKI, V., *Textes philosophiques choisis*, Moscou, 1948.
- BLOK, A., *Oeuvres en prose*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1974.
- BOD, L., „Langage et pouvoir politique“, *Études*, februarie 1975, pp. 177–215.
- BROWER, D. R., *Training the Nihilists*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1975.

- BROWN, E. J., *Stankevich and his Moscow Circle*, Stanford University Press, Stanford, 1966.
- BUHARIN, N., PREOBRAJENSKI, E., *A. B. C. du communisme*, F. Maspero, Paris, 1971.
- CASSIRER, E., *La philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1966.
- CHAMBRE, H., *Le marxisme en Union soviétique, idéologie et institutions*, Seuil, Paris, 1955.
- CHAMBRE, H., *L'évolution du marxisme soviétique*, Seuil, Paris, 1974.
- CHAUNU, P., *La civilisation de l'Europe classique*, Arthaud, Paris, 1966.
- CERNIAVSKI, M., „Khan or Basileus“ în *The Structure of Russian History*, M. Cerniavski editor, Random House, New York, 1970, pp. 64–79.
- CERNÎȘEVSKI, N., *Opere filozofice alese*, vol. II, trad. rom., EPLU, București, 1962.
- CERNÎȘEVSKI, N., *Ce-i de făcut?* în românește de P. Comarnescu și A. Ivanovski, ed. a III-a, EPLU, București, 1963.
- CRISTOFF, P. K., *Homeakov*, Mouton, S'Gravenhage, 1961.
- CIESZKOWSKI, A. VON, *Prolégomènes à l'historiosophie*, Champ libre, Paris, 1973.
- COCHIN, A., *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne*, Plon, Paris, 1921.
- CONFINO, M., „On Intellectuals and Intellectual Traditions in Eighteenth and Nineteenth-Century Russia“, *Daedalus* Spring, 1972, vol. 101, nr. 1, pp. 117–149.
- CONFINO, M., *Violence dans la violence, le débat Bakounin-Neceaeu*, F. Maspero, Paris, 1973.
- DANIELS, R. V., *Red October*, Scribner's Sons, New York, 1967.
- DIDEROT, D., „Entretiens sur le Fils Naturel“, în Diderot, *Oeuvres choisies*, Gallimard, „Pléiade“, Paris, 1951.
- DORESSE, J., „La gnose“, în *Histoire des Religions*, Encyclopédie de la pléiade, Gallimard, Paris, 1972, pp. 364–430.
- DOSTOIEVSKI, F. M., *Correspondance*, Calmann-Levy, Paris, t. I–IV, 1949–1961.

- DROUILLY, J., *La pensée politique et religieuse de Dostoievski*, Les cinq continents, Paris, 1971.
- DVORNIK, F., *Les Slaves*, Seuil, Paris, 1970.
- ENGELS, F., MARX K., *Opere*, trad. rom., vol. 1–32, Editura Politică, București, 1960–1988.
- FAIVRE, A., *L'ésoterisme au XVIII-e siècle*, Seghers, Paris, 1973.
- FEJTO, F., *L'héritage de Lénine*, Casterman, Paris, 1973.
- FISCHER, L., *La vie de Lénine*, Plon, Paris (10–18), 1971.
- FLOROVSKY, G., *Puti russkovo bogoslovija*, Paris, 1937.
- FLOROVSKY, G., „The Problem of Old Russian Culture“ în: *The Structure of Russian History*, M. Cerniavsky ed., Random House, New York, 1970, pp. 126–139.
- GABEL, J., „Délire politique chez un paranoïde“, *Evolution psychiatrique*, Paris, 1952.
- GABEL, J., *La fausse conscience*, Editions de Minuit, Paris, 1962.
- GABEL, J., *Idéologies*, éd. Anthropos, Paris, 1974.
- GAXOTTE, P., TULARD, J., *La Révolution française*, Fayard, Paris, 1975.
- GIRARD, R., *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris, 1961.
- GIRARD, R., *Dostoievski, du double à l'unité*, Plon, Paris, 1963.
- GLAZOV, Y., „Le double langage dans la littérature et la société soviétique“, *Plamja*, Pâques, 1974, pp. 24–36.
- GOLDSTEIN, D. I., *Dostoievski et les Juifs*, Gallimard, „Idées“, Paris, 1976.
- GOUHIER, H., *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, Vrin, t. I, II, III, Paris, 1933.
- GRAHAM, L. R., *Science and Philosophy in the Soviet Union*, Vintage Books, New York, 1974.
- GRATIEUX, A., *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, t. I, II, Editions du Cerf, Paris, 1939.
- GRATIEUX, A., *Le mouvement slavophile à la veille de la Révolution*, Editions du Cerf, Paris, 1953.
- GROETHUYSEN, B., *Philosophie de la Révolution française*, Gonthier, „Médiations“, Paris, 1966.

- GUSDORF, G., *Dieu, La Nature et l'Homme au siècle des Lumières*, Payot, Paris, 1972.
- GUSDORF, G., *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1976.
- HAZARD, P., *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Gallimard, „Idées“, Paris, 1968.
- HELLER, M., *Le monde concentrationnaire et la littérature soviétique*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1974.
- HELLER, M., „Lenin I Veceka“, *Vestnik*, nr. 119, Paris, 1976, pp. 183–205.
- HELVÉTIUS, *De L'Esprit*, Marabout Université, Verviers, 1973.
- HISTOIRE DU PARTI COMMUNISTE (BOLCHEVIQUE) DE L'U. R. S. S., Moscou, 1947.
- HERZEN, A., *Textes philosophiques choisis*, Moscou, 1948.
- HERZEN, A., *Passé et Meditations*, L'Age d'Homme, t. I, II, Lausanne, 1974 și 1976.
- HOMEAKOV, A. S., *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de L'Église d'Orient*, Vevey, Lausanne, 1872.
- IVANOV-RAZUMNIK, *Istoriia russkoi obscestvennoi mäsli*, Saint-Petersbourg, 1908.
- JAEGER, H., „La mystique protestante et anglicane“, în RAVIER, *La mystique et les mystiques*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1965, pp. 256–407.
- JAEGER, H., *Le Piétisme*, Plamia, 1977, nr. 47, pp. 15–20.
- KANT, E., *Réveries d'un visionnaire*, Vrin, Paris, 1967.
- KANT, E., *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Vrin, Paris, 1968.
- KARPOVICI, M. M., „P. L. Lavrov and Russian Socialism“, *California Slavic Studies*, vol. II, 1963, pp. 21–38.
- KEEP, J. L. H., *The Rise of Social Democracy in Russia*, Clarendon Press, Oxford, 1963.
- KIREEVSKI, I. V., *Polnoe sobranie socinenii*, t. I, II, Moscou, 1911.
- KOYRÉ, A., *La Philosophie et le problème national en Russie au début du XIX-e siècle*, Honoré Champion, Paris, 1929.

- KOYRÉ, A., *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Vrin, Paris, 1950.
- KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, Vrin, Paris, 1971.
- KOYRÉ, A., *Mystiques spirituels et alchimistes du XVI-e siècle allemand*, Gallimard, „Idées“, Paris, 1971.
- KOYRÉ, A., *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, „Idées“, Paris, 1973.
- KOZÎMIN, B. P., *P. N. Tkacev i revoliuționnoe dvijenie 1860 godov*, Moscou, 1922.
- KOZÎMIN, B. P., „P. N. Tkacev“ în *Iz Istorii revoliuționnoi mîsli v Rosii*, Moscou, 1961.
- KRIEGEL, A., *Les communistes français*, Seuil, Paris, 1968.
- KRIEGEL, A., „Notes sur l'idéologie dans le Parti communiste français“ *Contrepoint*, printemps, 1971, nr. 3, pp. 95–104.
- KRIEGEL, A., „Les procès ou la pédagogie infernale dans le système stalinien“, în *Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, Calmann-Lévy, Paris, 1971, t. I, pp. 500–546.
- LABRY, J., *Alexandr Ivanovici Herzen*, Bossard, Paris, 1928.
- LALOY, J., *Le socialisme de Lénine*, Desclée de Brouwer, Paris, 1967.
- LA METTRIE, *Textes choisis*, Editions Sociales, Paris, 1954.
- LA METTRIE, *L'homme machine*, J. J. Pauvert, Paris, 1966.
- LAVROV, P., *Lettres historiques*, Schleicher frères, Paris, 1903.
- LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, Garnier-Flammarion, Paris, 1969.
- LENIN, V. I., *Opere complete*, trad. rom. vol. 1–55, Editura Politică, București, 1960–1970.
- LENOBLE, R., „Origines de la pensée scientifique moderne“, în *Histoire de la Science*, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1957.
- LENOBLE, R., *Histoire de l'idée de Nature*, Albin Michel, Paris, 1969.
- LENOBLE, R., *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Vrin, Paris, 1971.
- LEY, F., *Alexandre I-er et sa Sainte Alliance*, Fischbacher, Paris, 1975.

- LOSSKI, N. O., *Histoire de la philosophie russe*, Payot, Paris, 1954.
- LÖWITH, K., *De Hegel à Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1969.
- MALIA, M., *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*, Harvard University Press, Cambridge, 1961.
- MANDELSTAM, N., *Contre tout espoir, Souvenirs*, Gallimard, Paris, t. I, II, III, 1972–1975.
- MANNHEIM, K., *Ideology and Utopia*, A Harvest Book, New York, s. d. 1936.
- MARITAIN, J., *La philosophie morale*, Gallimard, Paris, 1960.
- MARTIN, G., *Leibniz, logique et métaphysique*, Beauchesne, Paris, 1966.
- MARX, K., ENGELS, F., *Opere*, trad. rom., vol. 1–32, Editura Politică, București, 1960–1988.
- MATHIEU, V., *Phénoménologie de l'esprit révolutionnaire*, Calmann-Lévy, Paris, 1974.
- MC LELLAN, D., *Les jeunes hégéliens et Karl Marx*, Payot, Paris, 1972.
- MICHELET, J., *Légendes démocratiques du Nord*, P. U. F., Paris, 1968.
- MILIUKOV, P., *Očerki po istorii russkoi kul'turî*, octombrie 5, Mir Bozii, Saint Petersburg, 1900.
- MIŁOSZ, C., *La pensée captive*, Gallimard, Paris, 1953.
- MIŁOSZ, C., „Dostoievski and Swedenborg“, *Slavic Review*, iunie 1975, vol. 34, pp. 302–318.
- MONNEROT, J., *Sociologie du communisme*, Gallimard, Paris, 1949.
- MORELLY, *Le code de la Nature*, Editions Sociales, Paris, 1970.
- MOTCHOULSKI, C., *Dostoïevski, l'homme et l'oeuvre*, Payot, Paris, 1963.
- NABOKOV, V., *Le don*, Gallimard, Paris, 1967.
- NOMAD, M., „Machaiski“, *Contrat social*, vol. II, nr. 5, 1958.
- OBOLENSKY, D., „Russia's Byzantine Heritage“, în *The Structure of Russian History*, M. CHERNIAVSKY, editor, Random House, New York, 1970, pp. 27–43.

- ORWELL, G., *The collected Essays, Journalism and Letters*, Penguin books, Londra, t. I, II, III, IV, 1970.
- ORWELL, G., 1984, Gallimard, „Folio“, Paris, 1973.
- PAPAIIOANNOU, K., *Hegel*, Seghers, Paris, 1962.
- PAPAIIOANNOU, K., „Classe et Parti“, *Contrat Social*, vol. VII, nr. 4, 5, 1964.
- PAPAIIOANNOU, K., *L'idéologie froide*, J. J. Pauvert, Paris, 1967.
- PAPAIIOANNOU, K., *Marx et les marxistes*, Flammarion, Paris, 1972.
- PASCAL, P., *Dostoïevski*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1969.
- PASCAL, P., *Dostoïevski, l'homme et l'oeuvre*, L'Age d'homme, Lausanne, 1970.
- PASTERNAK, B. L., *Le docteur Jivago*, Gallimard, Paris, 1958.
- Petit Dictionnaire Philosophique*, sous la direction de M. ROSENTHAL și P. IOUDINE, Moscou, 1955.
- PIPES, R., ed., *The Russian Intelligentsia*, Columbia University Press, New York, 1961.
- PIPES, R., *Social Democracy and the St. Petersburg Labor Movement 1885–1897*, Harvard University Press, Cambridge, 1963.
- PIPES, R., *Struve, Liberal on the Left, 1870–1905*, Harvard University Press, Cambridge, 1970.
- PIPES, R., *Russia under the Old Regime*, Wildenfeld and Nicolson, Londra, 1974.
- PLEKHANOV, G., *Introduction à l'histoire sociale de la Russie*, Bossard, Paris, 1926.
- PLEKHANOV, G., *Oeuvres philosophiques*, t. I, II, f.a. „Pour le Centenaire de Lénine“, nr. special d'Est-ouest, 1–30 aprilie 1970, Paris, nr. 444–445.
- PUECH, H. C., *Le manichéisme*, în *Histoire des Religions*, „Encyclopédie de la Pléiade“, Gallimard, Paris, 1972, t. II, pp. 523–696.
- RAEFF, M., *Origins of the Russian Intelligentsia, The Eighteenth-Century Nobility*, Harcourt Brace, New York, 1966.

- RAEFF, M., „Les Slaves, les Allemands et les Lumières, *Canadian Slavic Studies*, I, nr. 4, 1967, pp. 521–551.
- RAEF, M., „La jeunesse russe à l'aube du XIX-e siècle, A. Turgeniev et ses amis“, *Cahiers du Monde russe et soviétique*, Paris, 1967, vol. VIII, nr. 4, pp. 560–586.
- ROSS, N., *La conception du Monde, l'image de l'homme et de la Nature en Russie à l'époque d'André Roublev*, Thèse de troisième cycle inédite, Paris, 1973.
- ROUET DE JOURNAL, M. J., *Un collège de Jésuites à Saint-Petersbourg, 1800–1806*, Librairie académique Perrin, Paris, 1922.
- ROULEAU, F., *Ivan Kireevski et sa place dans la pensée russe*, Thèse inédite, École des Hautes Études, t. I, II, 1972.
- RUDOLPH, K., La religion mandéenne, *Histoire des religions*, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1972, t. II, pp. 498–522.
- RUPP, J., „Les téologiens de Kiev trait d'union paradoxal entre l'Est et l'Ouest à l'âge de Sobieski“, *Arbeits-und Fordderungsgemeinschaft der Ukrainischen Wissenschaften Mittelungen*, nr. 6–7, 1970, München, pp. 37–53.
- SADE, D. A. F., *Les prospérités du vice*, Plon (10–18), Paris, 1969.
- SAKHAROV, A., *Sakharov parle*, Seuil, Paris, 1974.
- SCHAPIRO, L., *De Lénine à Staline*, Gallimard, Paris, 1967.
- SCHERRER, J., *Die Petersburgher Religios-Philosophischen Vereinigungen*, Osteuropa Institut, Berlin, 1973.
- SCHERRER, J., „Intelligentsia, religion, révolution“, *Cahiers du Monde russe et soviétique*, vol. XVII, nr. 4, octobre–décembre 1976, pp. 427–466 și vol. XVIII, nr. 1–2, ianuarie–iunie 1977, pp. 5–32.
- SCHILS, E., „The Concept and Function of Ideology“, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1968, t. VII, pp. 66–76.
- SETON-WATSON, H., *The Russian Empire, 1801–1917*, Clarendon Press, Oxford, 1967.
- SOLJENITȘIN, A., *L'Archipel du Goulag*, Seuil, Paris, 1973, t. I.

- SOLJENIȚÎN, A., *Lettre aux dirigeants de l'Union soviétique*, Seuil, Paris, 1974.
- SOLJENIȚÎN, A., *Lénine à Zürich*, Seuil, Paris, 1975.
- SOLOVIEV, V., *La crise de la philosophie occidentale*, Aubier, Paris, 1947.
- SUVARIN, B., *Staline*, Champ Libre, Paris, 1977.
- STALIN, L., *Les questions du léninisme*, Moscou, 1947.
- STARR, S. F., *Decentralisation and Self-Government in Russia, 1830–1870*, Princeton University Press, Princeton, 1972.
- STREMOOUKHOFF, D., „Moscow the Third Rome: sources of the doctrine“, în *The Structure of Russian History*, M. CHERNIAVSKY, ed. Random House, New York, 1970, pp. 108–124.
- SZAMUELY, T., *The Russian Tradition*, Secker and Warburg, Londra, 1974.
- ȘESTOV, L., „Kierkegaard et Dostoievski“, în *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Vrin, Paris, 1972.
- TALMON, J. L., *Les origines de la démocratie totalitaire*, Calmann-Lévy, Paris, 1966.
- TKACEV, P. N., *Izbrannîe socinenia na soșialno politiceskie temî v cetîreh tomah*, Moscova, 1932–1934.
- TREADGOLD, D. W., *The West in Russia and China*, t. I, 1472–1917, Cambridge, at the University Press, Russie, 1973.
- ULAM, A., *The Unfinished Revolution*, Vintage Books, New York, 1964.
- ULAM, A., *Les Bolcheviks*, Fayard, Paris, 1973.
- ULAM, A., *Stalin, the Man and his Era*, Viking Press, New York, 1974.
- ULAM, A., *In the Name of the People*, Viking Press, New York, 1977.
- VALENTINOV, N., *Mes rencontres avec Lénine*, Plon, Paris, 1964.
- VANCOURT, R., *La pensée religieuse de Hegel*, P. U. F., Paris, 1971.
- Vehi, *Sbornik statei o Russkoi Intelighentii*, Moscova, 1909.
- VENTURI, F., *Les Intellectuels, le Peuple et la Révolution*, Galimard, Paris, 1972.

- WALICKI, A., *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*, Clarendon Press, Oxford, 1969.
- WALICKI, A., *The Slavophile Controversy*, Clarendon Press, Oxford, 1975.
- WEIDLÉ, W., *La Russie absente et présente*, Gallimard, Paris, 1949.
- WETTER, G., *L'idéologie soviétique contemporaine*, Payot, Paris, 1965.
- WOLFE, B. D., *La jeunesse de Lénine, Lénine et Trotsky, Lénine, Trotsky, Staline*, Calmann-Lévy, Paris, 1951, t. I, II, III.
- YATES, F. A., *L'art de la Mémoire*, Gallimard, Paris, 1975.
- ZAMIATIN, E., *Nous autres*, Gallimard, Paris, 1929.
- ZENKOVSKY, B., *Histoire de la philosophie russe*, Gallimard, Paris, 1953, t. I, II.

Indice de nume

- Aksakov 94, 96
Alembert (d') 38–40
Alexandru 235
Alexandru I 77, 119
Alexandru al II-lea 121, 132, 157, 188
Alexandru al III-lea 104, 134
Aristotel 13, 23, 31, 67, 273, 320
Armand 240, 241
Arndt 75
Arnold 52, 75, 77
Aron 14
Augustin 13, 19, 314
Avenarius 247, 252, 254
Avraam 15
Axelrod 211, 214, 223, 226, 313
Azaïs 41

Baader 77, 85, 107, 152, 175, 184
Bacon 11
Baer 182
Bakunin 108–111, 115, 116, 118, 151, 156, 157, 161, 167, 168, 170, 180, 186, 201, 280–282, 287, 345
Baron 82
Barruel 281

Bauer 56–58
Baumeister 74
Belinski 105, 106, 111, 112, 115, 116, 118, 133, 151, 180, 213, 238
Bengel 52
Béranger 238
Berdiaev 96, 137, 175, 345
Berkeley 254
Bernstein 66, 218, 219, 221–225, 227, 233
Besançon 28
Bismarck 134, 236, 242, 301
Blanqui 228
Blok 111, 161, 175, 345
Bod 352
Boehm-Bawerk 222
Boehme 50, 51, 53, 54, 152, 175
Bogoliubov 207
Bonaparte 48, 228
Borgia 302
Bourrignon 51
Bruno 53, 81
Buffon 42
Buharin 8, 12
Bulgakov 137
Burke 92

- Büchner 117, 148
 Byron 174, 238
 Cabanis 47
 Cajetan 74
 Canisius 73
 Camot 62
 Carol al XI-ea 74
 Carol al XII-lea 82
 Ceaadaev 82, 101, 167
 Cernîșevski 116, 133, 141,
 143–145, 147, 149, 151,
 153–156, 159, 160, 162, 167,
 168, 171, 186, 188–192, 239,
 240, 242, 244, 246, 254, 255,
 262, 266, 287
 Cernov 258
 Cezar 235, 236
 Chamberlain 234
 Chambre 12
 Chateaubriand 71
 Christoff 82
 Churchill 234
 Cicerin 103
 Cieszkowski 112, 113
 Clausewitz 273, 274
 Coburg 46
 Collot d'Herbois 46
 Condillac 38
 Condorcet 44, 52
 Confino 137, 168
 Constant 103
 Constantin cel Mare 235
 Copernic 142
 Corneille 48
 Cousin 81
 Couthon 46
 Cromwell 122, 235
 Custine 101, 102, 231
 Daladier 234
 Danielson 186, 216
 Darwin 14, 257
 Democrit 11, 254
 Descartes 11, 13, 30, 31, 39, 40,
 54, 62, 85, 340
 Destutt de Tracy 47
 Deutsch 211
 Diderot 41, 42, 44, 225, 254
 Dietzgen 59
 Dobroliubov 116, 141, 238
 Dordrecht 32
 Dostoievski 14, 50, 79, 137, 157,
 163, 168–175, 241, 242, 244,
 316
 Drouilly 171
 Durkheim 184
 Ecaterina a II-a 76
 Eckhardt 51, 87, 88
 Eckhartshausen 77
 Empedocle 144
 Engels 58–63, 114, 194, 197,
 199, 218, 219, 224–226, 230,
 247–249, 251–255, 258, 285
 Epicur 11, 254
 Ezdra 72
 Fénelon 34, 75
 Feuerbach 57, 92, 107, 117, 149,
 254
 Fichte 55, 65, 108
 Filosofov 175
 Filotei de Pskov 72

- Fischer 236, 242
 Flaubert 63
 Fortunat 22
 Fourier 256
 Frank 137
 Frederic al II-lea 82, 236
 Freud 237
- Gabel 10
 Galițin 77, 78
 Gapone 216
 Gassendi 29, 31
 Gaulle (de) 234
 Gerhard 74
 Gherșenzon 137
 Gladstone 242
 Glazov 352
 Genghis Han 235
 Goethe 174, 238
 Gogol 112
 Goldstein 173
 Goncearov 238
 Gorinovici 204
 Gorki 243
 Granovski 105
 Gratieux 82
 Grigore Palama 76
 Groethuysen 42
 Grotius 44
 Guizot 103, 148
 Gusdorf 51
 Guyon 51
- Haeckel 62, 182, 184
 Hamann 152
- Hegel 11, 13, 54–63, 67, 86,
 107–111, 113, 114, 172, 225,
 234, 247–249, 254, 345
 Heine 58, 65, 66
 Helmholtz 62
 Helvétius 43, 44, 224, 254
 Henderson 300, 303
 Heraclit 11, 254
 Herder 55, 81
 Herzen 105, 106, 112–118,
 151, 152, 154, 156, 176, 181,
 188, 243, 247, 290
 Hess 114
 Hippius 175
 Hitler 14, 67, 234, 237, 308
 Hobbes 11, 29, 31, 37, 44
 Hobson 263
 Holbach(d') 43, 44, 154, 224,
 227, 254
 Homeakov 82, 83, 85, 86, 92–94,
 105
 Hoover 234, 335
 Hrușciiov 341
 Hume 37, 38, 54, 226, 254
 Huyghens 29
- Ioan Gură de Aur 80
 Ioan (Sfântul) 15
 Ioan Scărarul 87, 88
 Iosif de Volokolamsk 72
 Isaac 15
 Isaac Sirul 84, 86, 88
 Israel 23
 Ișutin 167
 Ivanov 204
 Ivanov-Razumnik 135
 Izgoev 137

- Jacobi 84, 86
 Jaeger 51
 James 340
 Jeliabov 280
 Joséphine 47
 Kant 13, 54–56, 65, 226, 227, 240, 254, 340
 Karakozov 167
 Kautsky 13, 63, 143, 220, 223, 224, 246, 258, 311, 313
 Kavelin 103, 105, 290
 Kerenski 319, 324
 Kierkegaard 172
 Kireevski 13, 76, 80, 82–86, 88–91, 94, 100, 105, 106, 115
 Kiseliiov 104
 Klein 80
 Kornilov 319
 Koşevlev 77, 80
 Koyré 80
 Kozîmin 190, 198
 Kravcinski 186, 208
 Krupskaia 240, 340
 Krüdener 77
 Labeledz 137
 Labzin 77
 La Mettrie 40, 225, 226
 Lassale 41
 Lavater 77
 Lavrov 141, 179–182, 185, 186, 197
 Leibniz 35, 53–55, 58, 59, 75
 Lenin 7, 10, 11, 14, 15, 45–47, 59, 63, 110, 133, 139, 140, 146, 153, 156, 158, 159, 163, 183, 195, 197–199, 210, 213, 223, 224, 228–232, 234–261
 Lermontov 174
 Leroux 112
 Listonai 41
 Locke 33, 36, 38
 Lopatin 186
 Lopuhin 76
 Loris-Melikov 209
 Lossky 12
 Lucreţiu 11
 Lunacearski 238
 Luther 32, 51, 53, 74, 98
 Luxemburg 220, 221, 229
 Mably 44
 Macarie 84
 Macarie din Egipt 76
 Macaulay 148
 Mach 240, 243, 247, 251, 252, 254, 261, 340
 Machiavelli 301–303
 Magnitski 78
 Mahaiski 135, 136
 Mahomed 15, 235
 Maiakovski 237, 238
 Malaparte 236
 Malebranche 35
 Malia 137, 316
 Malikov 206
 Mandelstam 14
 Mani 16, 20, 152
 Mannheim 9
 Marat 44, 193, 236, 301
 Marc Aureliu 248
 Marcu (Sfântul) 175
 Maria Feodorovna 76

- Martov 292
 Marx 11–14, 57–60, 62, 63, 65,
 92, 101, 102, 110, 114, 116,
 181, 183–186, 188–190,
 192, 193, 197, 199, 205, 212,
 213, 216, 218, 219, 222, 225,
 226, 231, 239, 246, 247, 249,
 254, 255, 257–261, 266, 284,
 285
 Mathieu 201, 203
 Maxim Mărturisitorul 84
 Maximov 174
 Medvedev 332
 Mehring 258
 Merejkowski 175
 Mersenne 29
 Meslier 40
 Michelet 101, 102, 115, 172,
 231, 281
 Mihailov 202
 Mihailovski 182–186, 213, 251,
 259
 Miliukov 194, 231
 Mill 141
 Milosz 172, 352
 Milton 174
 Mişkin 172, 206
 Mociulski 171
 Moehler 85
 Moleschott 117, 148
 Molière 238
 Molinos 76
 Monnerot 14
 Montaigne 31
 Montesquieu 40, 44, 89
 Morelly 41, 43, 44
 Mussolini 319
 Müller 84
 Münzer 235
 Nabokov 141
 Napoleon I 77, 82, 130, 235,
 236, 278
 Natanson 202
 Neceaev 156, 157, 167, 168, 170,
 171, 178, 181, 186, 190, 191,
 197, 204, 246, 280, 281
 Nekrasov 238
 Newton 33, 34, 62, 144, 148,
 256
 Nicolae I 100, 104, 107, 111,
 119–121, 213
 Nicolae al II-lea 104, 133
 Nietzsche 172, 340
 Novalis 71
 Novikov 76
 Obolenski 73
 Obrucev 125
 Odoevski 80
 Oetinger 51, 52
 Oken 80
 Orwell 5, 352
 Paisie Velicikovski 79
 Papaioannou 13
 Paracelsus 50, 76, 81, 256
 Pareto 136
 Pascal 31, 32
 Pascal, P. 171
 Pasternak 356
 Pavel (Sfântul) 21, 71
 Pavel I 76
 Paxton 152

- Péguv 71
 Petru cel Mare 73, 74, 84, 100,
 102, 119, 188, 212, 230, 333,
 345
 Pilsudski 319
 Pipes 28, 137
 Pisarev 116
 Pitt 46
 Platon 23, 29, 44, 248, 254, 340
 Platon (mitropolitul) 78
 Plehanov 13, 61, 63, 133, 146,
 194, 211–213, 220, 223, 224,
 226–234, 238, 239, 246, 247,
 255, 258
 Plotin 19, 23, 25, 56
 Pogodin 80, 100
 Poincaré 247, 255, 256
 Potresov 229
 Preobrajenski 8
 Proudhon 141
 Puech 19
 Pufendorf 74
 Puşkin 102, 104–106, 112, 133,
 174, 238
 Quinet 281
 Radek 315
 Raeff 137
 Ramsay 34
 Ranke 148
 Rasputin 134
 Reşcetnikov 191
 Récamier 47
 Ricardo 58
 Richelieu 235, 236
 Robespierre 46, 47, 193, 228,
 234, 236
 Robinet 41
 Roosevelt 234
 Rouleau 82
 Rousseau 42, 44, 51, 150
 Rozanov 345
 Ruge 57, 58, 114
 Sade 41
 Saharov 6
 Saint-Martin 76, 77
 Saint-Simon 41
 Sajin 181
 Samarin 104
 Savigny 84
 Schelling 51, 55, 56, 80, 81, 84,
 88, 107, 112, 152, 184
 Scherrer 176
 Schiller 88, 200, 203, 213, 238
 Schlegel 84, 94, 107
 Schmidt 227
 Scholem 177
 Schopenhauer 141, 340
 Schorlemmer 226
 Schwarz 76, 77
 Secundinus 19
 Shakespeare 238
 Shapiro 137
 Silesius 87
 Simon (J) 141
 Simon (R) 56
 Skuratov 186
 Solignac 23
 Soljeniţin 5, 6, 8, 9, 174, 244,
 315, 332
 Soloviov (S) 103, 194, 231

- Soloviov (V) 13
 Spencer 182
 Spener 75
 Speranski 104
 Spinoza 11, 35, 54, 56, 64, 225, 226
 Stakenschneider 181
 Stalin 8, 12–14, 175, 237, 306, 308, 341, 349, 357, 359
 Stankevici 107, 159
 Steiner 175
 Stern 226
 Stilling 77
 Stolîpin 134
 Strauss 56
 Struve 137, 217, 222, 223
 Suso 87
 Swedenborg 51, 54, 77, 172
 Szamuely 28

 Şestov 172
 Şevîrev 80
 Şirinski-Şahmatov 78

 Tallien 47
 Tauler 77
 Teofan Prokopovici 73
 Thiers 148, 235, 242
 Tkacev 182, 186, 190–199, 201, 246, 280, 302, 303, 317
 Tocqueville 103, 121
 Todorski 75
 Tolstoi 183, 238, 265
 Toma (Sfântul) 13, 74
 Troţki 143, 229, 237, 242, 306, 316, 349
 Tudor 72
 Turgheniev 137, 149, 238

 Ulam 125, 236
 Uvarov 85, 100

 Valentin 16
 Valentinov 238, 239, 241
 Vallès 129
 Van Helmont 53
 Vasili al III-lea 72
 Vellanski 81
 Venturi 168
 Verne 152
 Vladimir 84
 Vogt 117, 148
 Volney 47
 Voltaire 39, 40, 42, 44, 54, 89, 106, 111
 Voronţov 216

 Walicki 83, 185, 188, 190
 Weber 237
 Weber (U) 80
 Weidlé 124
 Weigel 50
 Wesley 51, 77
 Wilde 170
 Witte 104, 217
 Wolfe 236
 Wolff 74

 Zamiatin 5
 Zasulici 207
 Zenkovsky 12
 Ziber 216
 Zinoviev 315, 349
 Zubatov 216

CAPITOLUL I: *Ideologia* (5)

I. Soljenițin și ideologia. O definiție sovietică a ideologiei. Ea este totul și nimic. Ea este o noutate în istorie. Credință și teorie rațională în același timp. (5)

II. Ea nu este o filozofie. Ea nu este o religie. Un model imperfect: gnoza. Atitudinea gnostică. (11)

III. Cele două principii. Cei trei timpi. Omul nou. Viziunea centrală. Prin ce nu este ideologia o gnoză. Ciclul istoric al ideologiei. (15)

CAPITOLUL II: *Ciclul francez* (29)

I. Știința modernă este exactă în domeniul său. Ea descalifică gnoza. Echilibrul fizicii și al metafizicii în secolul al XVII-lea. Precaritatea echilibrului religios. (29)

II. Criza conștiinței europene. Nașterea ezoterismului. Isprava științei newtoniene. Estomparea frontierelor dintre fizică și metafizică. Anglia neatinsă de ideologie. (33)

III: În Franța, critica combinată a politicului și religiosului. Omul, natura. Revărsarea rațiunii. Stilul filozofic și stilul ideologic. Comparație între iacobini și bolșevici. Ideologia imperfectă și Partidul incomplet. Triumful societății civile. (37)

CAPITOLUL III: *Ciclul german* (49)

I. Persistența în Germania a speculației gnostice. Pietismul. Nașterea istoriozofiei. Gnoza tinde să sincretizeze metafizica și știința. Sinteza romantică și descompunerea sa. De la critica religioasă la critica politică. Marx. (49)

II. O trecere de la filozofie la ideologie: dialectica la Engels. Sărăcirea ideologică. Mișcarea muncitorească „dezideologizează” marxismul. Ce este și ce nu este ideologia. Condițiile sale politice. (59)

CAPITOLUL IV: *Educația religioasă a Rusiei* (69)

I. Legenda Sfintei Rusii. Statul și biserica. Tentația catolică. Reforma lui Petru cel Mare. Declinul Bisericii. Pătrunderea pietismului și a iluminismului. Revoluția pietistă a lui Alexandru I. Situația religioasă a Rusiei în 1825. (69)

II. Pătrunderea filozofiei romantice. Gnoza scurtcircuitază aculturația. Ea aduce o soluție problemei naționale. Slavofilii naționalizează naționalismul german. Falsificarea slavofilă a istoriei. Deturnarea teologică și falsificarea religioasă. Cuplul Rusia-Europa la Kireevski. Anticrematistica. Istoriografia dualistă a lui Homeakov. Gnoza deghizată în tradiție patristică. Slavofilii și revoluționarii împart aceleași contra-valori și o aceeași matrice de gândire. (80)

CAPITOLUL V: *Liberalism sau revoluție* (100)

I. Recuperarea slavofilismului de către stat. Minciuna rusă după Michelet, Custine, Marx. Eroarea lor. Liberalismul în Rusia. Occidentalismul liberal. (100)

II. Nașterea spiritului revoluționar. Maximalismul lui Bakunin. Partidul. Dialectica. Estetica narodnicistă a lui Belinski. Herzen îl citește pe Cieszkowski. El devine socialist. El determină să treacă la stânga temele slavofile. Materialismul noii generații. (107)

CAPITOLUL VI: *Intelighenția* (118)

În Rusia intelighenția își află tipul pur. Prima precondiție: un sistem de educație național și etatizat. A doua precondiție: o slabă autonomie a societății civile. A treia precondiție: criza vechiului regim. Prezența ideologiei, condiție decisivă. Ea definește contururile intelighenției. Ea îi asigură identitatea față de Stat. Ea o protejează față de societatea civilă. Comparatie cu Anglia, Franța, Germania. Situație triangulară: Stat, Societate civilă, Intelighenție. Etapele relațiilor lor, respectiv: 1) 1863–1881; 2) 1881–1894; 3) 1894–1905; 4) 1905–1913. Mahaiski și *Vehi*. Dublul proces al disoluției intelighenției.

CAPITOLUL VII: *Omul nou* (141)

Cernîșevski disprețuiește suferința romantică. Scientismul. Morala în concepția științei. *Ce-i de făcut?* ca roman gnostic. Rahmetov ca *desăvârșit* revoluționar. Noua morală, cheia acțiunii revoluționare. Un ideolog fără ideologie.

CAPITOLUL VIII: *Partidul visat* (156)

I. Partidul visat anticipează partidul real. Bakunin și Neceaev. *Catehismul revoluționarului*. Partea lui Bakunin. *Krujok-ul*. Cercul revoluționar. *Metanoia*. Morala. Mărturia indezirabilă. (156)

II. Denunțarea lui Dostoievski. Ambiguitatea dostoievskismului. (168)

CAPITOLUL IX: *Partidul schițat* (178)

I. Dilema mișcării revoluționare. Lavrov și culpabilitatea. Mihailovski și individualismul. Stadiul etic. (178)

II. Pătrunderea marxismului. Statul și intelighenția în fața „capitalismului”. Sistemica răului și rusificarea marxismului. (185)

III. Tkacev. Prin ce se aseamănă și prin ce se opune el lui Lenin. (190)

IV. Revoltă sau revoluție. *Zemlea i volean*, primul partid efectiv. Atitudinea societății. Propagandă sau terorism. Instabilitatea sintezei. (199)

CAPITOLUL X: *Social-democrația* (211)

Cariera lui Plehanov. Marxismul contra terorismului. Noua Rusie. Viziunea marxistă a noii Rusii. Economismul și revizionismul. Bernstein și Struve. Marxismul contra revizionismului. Marxismul contra bolșevismului. Materialismul contra dialecticii.

CAPITOLUL XI: *Lenin* (234)

Locul lui Lenin în istorie. Cu cine să-l comparăm? Îmbinarea unei viziuni ideologice și a unei acțiuni raționale. Impersonalitatea. Educația sa intelectuală. Rahmetov *redivivus*. Nici rus, nici european. Un monstru de normalitate. Leninismul în locul lui Lenin.

CAPITOLUL XII: *Leninismul metafizic* (246)

- I. Există un leninism metafizic ? Antropologia. Iobagul arbitru. Cunoașterea. Cele două linii în filozofie. Izvoarele lui Lenin. Autorevelația materiei în marxism. Certitudinea polemică. (247)
- II. Leninismul ca maniheism. Cele două principii. Cei trei timpi. Știința. Ura. Politica. Leninismul nu este nici o filozofie, nici o dogmatică. (262)

CAPITOLUL XIII: *Leninismul politic* (273)

- I. *Politică*, la Lenin are un alt sens decât la Aristotel și la Clausewitz. Revoluția vizează puterea. Ea trece prin stat. Politismul și nerăbdarea. (273)
- II. Partidul. Noutate și precedente. Contra-complotul. O contra-societate completă. Partidul și clasa muncitoare. Structura partidului. Partid și ideologie. (279)
- III. Ierarhia dușmanilor. Ierarhia aliaților. Conspirația și marea politică. Compromisul. Linia justă. Cotiturile. Ierarhia sensurilor. O conspirație publică. (289)

CAPITOLUL XIV: *Minciună și adevăr* (301)

Lenin este machiavelic ? Dedublarea limbajului sau dedublarea adevărului. Cine minte față de cine ? O politică explicită. Cine spune adevărul la cine ? Naivitatea. Exemplul Adunării Constituante. Cinismul. Poziția justă. Buna-credință a Partidului. Reaua-credință a aliaților săi. Fericirea leninistului.

CAPITOLUL XV: *La putere* (315)

- I. Lenin la Zürich. Derularea probabilă a revoluției ruse. Războiul. Imposibilitatea unei evoluții clasice a revoluției. (315)
- II. Șansa lui Lenin. Versantul anarho-democratic al politicii sale. Versantul etatist. Octombrie. (319)
- III. Încrederea lui Lenin. Devierea. Reafirmarea leninismului. Evidență și control. Dușmanii. Lupta de clasă. Nașterea Partidului-stat. Asaltul. Compromisurile: Brest-Litovsk și NEP-ul. (324)
- IV. Bilanțul puterii sovietice. Limitele sale. Presă, educație, cultură. Partidul. Sprijinul maselor. Ajutorul puterilor străine. Disprețul lor. (337)

CAPITOLUL XVI: *Imperiul falsului* (345)

Revoluția nu este o apocalipsă. Unde este socialismul ? Construcția socialismului. Recursul la putere și la ideologie. Hiatusul. Eliminarea sa prin constrângere. Eliminarea sa magică. Limbajul. Arta. Îmbinarea constrângerii și a magiei. Mutația ideologiei. Ea nu mai este o credință, ci o putere. Relația supușilor cu ideologia. Relația Partidului cu ideologia. Mausoleul.

Note	363
Bibliografie	381
Indice de nume	393

Explorând sursele teoretice care au alimentat teoriile leniniste, Alain Besançon urcă până la izvoarele unor curenți ale gândirii ruse prerevoluționare, precum slavofilismul, narodnicismul sau socialismul. Minuțioasa analiză a acestora din urmă îi dezvăluie autorului deformările constante suferite de ideile din gândirea occidentală odată cu preluarea lor de către teoreticienii ruși ai curenților sus-menționate. Apariția leninismului însuși nu este, în opinia lui Besançon, decât corolarul acestui proces, favorizat de imaturitatea societății civile din Rusia începutului de secol XX. Din paginile cărții se desprinde totodată un portret în acvaforte al întemeietorului primului regim totalitar din istorie.

De același autor

Eseuri despre lumea de azi

*Nenorocirea secolului. Despre comunism,
nazism și unicitatea „Șoah“-ului*

